

فهرست

الجزء الاول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح

لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود

البخاري في أصول الفقه

﴿ فهرست الجزء الاول من التلويح والتوضيح ﴾

صحيفة	صحيفة
٦٢ مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة	٣ البسملة والجدلة
٦٣ فصل في حكم المطلق	٩ التعريف الحقيقي والاسمي
٦٦ فصل في حكم المشترك	١٠ لشرط التعريف الطرد والعكس
٦٩ التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى	تعريف علم الفقه
الحقيقة والمجاز والمرئج والمنقول	١٣ تعريف الحكم
٧٢ كل واحد من الحقيقة والمجاز اما صريح أو كناية	٢٠ أصول الفقه
الكناية عند علماء البيان	تعريف علم أصول الفقه
٧٣ الحقيقة والمجاز اما في المفرد واما في الجملة	٢٢ موضوع علم أصول الفقه
فصل في أنواع علاقات المجاز	٢٦ القسم الاول من الكتاب في الادلة الشرعية
٨١ السماع انما يعتبر في أنواع العلاقات لافي افرادها	وهي على أربعة أركان
٨٢ مسألة المجاز خلف عن الحقيقة	الركن الاول في الكتاب وفيه بابان
٨٥ الاستعارة الاصلية والتبعية	٢٨ تعريف القرآن
٨٦ مسألة لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية	٢٩ الباب الاول من البابين في افادة الكتاب المعنى
٨٧ مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي	الباب الثاني في افادة الكتاب الحكم الشرعي
٩٢ مسألة لا بد للمجاز من قرينة	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى أربع تقسيمات
٩٥ مسألة وقد يتعدى المعنى الحقيقي والمجازي معا	٣٢ التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى
٩٧ فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف	تعريف المشترك والعام والخاص
٩٨ حروف المعاني	٣٤ فصل في حكم الخاص
الواو لمطلق العطف	٣٨ فصل في حكم العام
١٠٣ الفاء للتعقيب	٤٢ فصل قصر العام على بعض ما تناوله
١٠٤ ثم للترتيب مع التراخي	٤٩ فصل في ألفاظ العام
١٠٦ لكن للاستدراك	٥٢ منها الجمع المعروف باللام
بل للاعراض عما قبله	٥٤ منها المفرد المحلى باللام
١٠٨ أول واحد الشينين	٥٥ منها النكرة في موضع النفي
١١٢ حتى للغاية	منها النكرة الموصوفة بصفة عامة
١١٣ حروف الجر	٥٧ قاعدة النكرة اذا أعيدت نكرة
١١٤ الباء للاصاق والاستعانة	٥٨ منها أي
١١٥ على للاستعلاء	٥٩ منها من
	٦٠ منها ما
	منها كل وجميع
	٦٢ مسألة حكاية الفعل لاتعم

صحيحة	صحيحة
١٦٠ فصل الاتيان بالمأمور اداء وقضاء	١١٥ الى اللاتهاء
١٦٦ الاداء كامل وقاصر وشبيهه بالقضاء	١١٨ في للطرف
القضاء بمثل المعقول وبمثل الغير المعقول	١١٩ أسماء الظروف
١٦٧ أمثلة الاداء الكامل	مع للمقارنة
١٦٨ أمثلة الاداء القاصر	قبل للتقديم
١٧٢ القضاء الذي يشبه الاداء	بعد للتأخير
١٧٢ أمثلة القضاء الشبيهه بالاداء	عند للحضرة
فصل في مسائل الجبر والقدر	١٢٠ كلمات الشرط
١٧٣ الحسن والقبح عند الاشعري	ان للشرط
١٧٥ المقدمة الاولى	اذا عند الكوفيين للطرف
١٧٦ المقدمة الثانية	١٢١ متى للطرف
١٧٨ المقدمة الثالثة	وكيف سؤال عن الحال
١٨٤ المقدمة الرابعة	١٢٢ فصل في الصريح والكناية
١٨٩ الحسن والقبح عند بعض أصحابنا والمعتزلة	١٢٤ التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه
١٩٠ الحكم بالحسن والقبح	الظاهر والنص والمفسر والحكم
١٩١ المأمور به في صفة الحسن نوعان	١٢٦ الخفي والمشكل والمجمل والمقشابه
الحسن لمعنى في نفسه	١٢٨ مسألة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين
الحسن بغيره	١٢٩ التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى
١٩٧ فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز	الدال بغيره والدال بشارته والدال باقتضائه
١٩٨ القدرة نوعان	والدال بدلالته
المأمور به نوعان	١٤١ فصل مفهوم المخالفة
٢٠٢ فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت	١٤٢ منه تخصيص الشيء باسمه
المأمور به المطلق	١٤٣ منه تخصيص الشيء بالوصف
المأمور به المؤقت	١٤٥ منه التعليق بالشرط
الوقت الضيق والفاضل عن الواجب	١٤٩ الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي
٢٠٣ الوقت سبب لنفس الوجوب	أخبار الشرع أكد
الامر سبب لوجوب الاداء	المعتبر من الانشاء الامر والنهي
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء	١٥٦ الامر حقيقة في هذا القول
٢٠٦ ليس كل الوقت سببا	١٥١ الامر القولي كاف في الإيجاب
٢٠٧ وجوب الاداء ثبت في آخر الوقت	١٥٢ المعاني المختلفة للامر
٢٠٨ القسم الثاني ككون الوقت مساويا للواجب	١٥٣ مسألة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
وسببا للوجوب	في موجب الامر بالشيء بعد حظره
٢١٢ القسم الثالث ككون الوقت معيارا لاسباب	١٥٦ مسألة اذا أريد بالامر الاباحة والتدب
حكم كون الوقت معيارا للمؤدى	١٥٨ فصل الامر المطلق

بحيفة

صحيفة

٢١٢ القسم الرابع الحج يشبه الظرف والمعيار

الشرعيات

٢١٣ فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا

٢٢٣ فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم

٢١٥ فصل النهي اما عن الحسنيات واما عن

في الضد أم لا

تمت

الجزء الاول

من شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح
لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
البخاري في أصول الفقه

وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف لسعد الدين مسعود
ابن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ هو شرح بالقول شرح به تنقيح
الاصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي
المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان خول العلماء مكبيين
على مباحث كتاب فخر الاسلام البرزوي ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه
أراد تنقيحها وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول مورد افيهز بده
مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات
غامضة منيعة قلما توجد في الكتب سال كافيته مسلك الضبط والايجاز فصنف هذا
الشرح مزوجا وسماه التوضيح في حل غوامض التنقيح اه ملخصا من كشف
الظنون

طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى

على نفقة أصحابها مصطفى الباني الحلبي وأخويه
(بكرى وعيسى بمصر)

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أحكم بكتابيه أصول الشريعة الغراء * ورفع بخطابه فروع الخيفية السمحة البيضاء * حتى
أنحت كلمته الباقية راسخة الأساس شاححة البناء * كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء * أو قدم من
مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا * وأوضح لاجناع الآراء على اقتفاء آثارها قايما ومنهاجا *
حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا * ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا * والصلاة على
من أرسله لسطع الحجة معوانا وظهيرا * وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا * محمد المبعوث هدى للأنام
مبشرا ونذيرا * وداعيا إلى الله بأذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى إشارته الدلالة على طريق
العرفان * واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البين * واعتصم في شريف ساحته كرامة
الاستصحاب والاستحسان * من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان * (وبعد) فإن علم
الأصول الجامع بين المعقول والمنقول * النافع في الوصول إلى مدارك المحصول * أجل ما يتنعم في أحكام
أحكام الشرع قبول القبول * وأعز ما يتخذ لأعلاء أعسال الحق عقول العقول * وإن كذب التنقيح مع
شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول
والمنقول * ومنقح أغصان الفروع والأصول * صدر الشريعة والاسلام * أعلى الله درجته في دار
السلام * كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف * ونصاب كامل من خزنة كل منتخب كاف * وبحر
محيط بمستصفي كل مديد وبسيط * وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط * فيه كفاية لتقويم ميزان
الأصول وتهذيب أغصانها * وهون نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل أركانها * نعم قد سلك منهاجا
بديع في كشف أسرار التحقيق * واستولى على الامد الأقصى من رفع منار التدقيق * مع شريف
زيادات ما مسنها أبدي الأفكار * ولطيف نكات ما فتى بهارتق آذانهم أولوا الأبصار * ولهذا طار كالامطار
في الاقطار * وصار كالامثال في الامصار * ونال في الآفاق حظا من الاشهار * ولا اشتها الشمس في نصف
النهار * ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر * لكثير من فضلاء الدهر * أفئدة تهوى اليه * واكبادة

هائمه عليه * وعقولا جائية بين يديه * ورغبات مستوقفة المطايا لديه * معتصمين في كشف أستاره بالحواسي
والاطراف * فانهين في بحار أسراره عن اللآلئ بالاصداق * لاتحل أنامل الانظار عقد معضلاته * ولا
يقتح بنان البيان أبواب مغلقاته * فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة * وخرائده في خيام الاستار
مقصورة * ترى حوالهاهم ماستشفرة الاعناق * ودون الوصول اليها أعيننا ساهرة الاحداق * فامرت
بلسان الالهام * لا كوههم من الاوهام * ان أخوض في لجج فوائده * وأغوص على غرر فرائده *
وانشر منظويات رموزه * وأظهر مخفيات كنوزه * وأسهل مسالك شعابه * وأذل شوارد صعابه *
بحيث يصير المثن مشروحا * ويزيد الشرح بياننا ووضوحا * فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر *
واحفل مكابد الفكر في ظمأ الهواجر * راكبا كل صعب وذلول * لاقتناص شوارد الاصول * ونازقا
غلالة الجد في الوصول * الى مقاصد الابواب والفصول * حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار
الكتاب * وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتباب * ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتأويل * الى
كشف حقائق التنقيح * مشتملا على تقرير قواعد الفن ونحير معاقده * وتفسير مقاصد الكتاب
وتكثير فوائده * مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام * وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام *
في ضمن تقارير تنفتح لورودها أصداق الآذان * وتحقيقات تهتزل لادراكها أعطاف الاذهان *
وتوجيهات ينشط لاسقاعها الكسلان * وتقسميات يطرب عند سماعها الثكلان * معولاني متون الرواية
على ما اشتهر من الكتب الشريفة * ومعرجاني عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة * وسبح حمد
الغائص في بحار التحقيق * الفاضل عليه أنوار التوفيق * ما أودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف
القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفرقين * ولا يستأهل الاطلاع على دقائقه الا البارع في أصول
المنهجين * مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل * واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل * والله
سبحانه ولي الاعانة والتأييد * والملي بافضالة الصابة والتسديد * وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله حامدا)
حال من المستمكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا أي ترطبة الحال على
ما هو المتعارف عندهم من الجلة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأجد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية
للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أيتروكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه
بالحمد لله فهو أجندم فأول ان يجعل الحمد قبل الابداء خالعه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية
لان النصين متعارضان ظاهر اذا لا ابتداء باحد الامر ين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بان يقدم
أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم
التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيدخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا
حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على
النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وما تفصيل الحمد بقوله وأولنا في حتمل
وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيره فالتسوية لا يستحق الحمد ولا بسكال ذاته وعظمة صفاته
وثانيا بحملي نعمائه وسجل لآله التي من جاتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعمة الله تعالى على
كثيرها ترجع الى ايجادوا بقاءه ولا ويجادوا بقاءه في نعمته على القسمين تأسيما بالسور المفتحة بالحمد
حيث أشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى ايجادا وفي الكهف الى ابقاءه ولا وفي السبا الى ايجادا وفي
الملائكة الى ابقاءه ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في
الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من
نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وأحردعوها من أن

* كتاب التوضيح *

* بسم الله الرحمن الرحيم *

حامد الله تعالى وأولنا نيا

الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريرة سعد جده
وانجح جده يقول لما
وفقى الله بتأليف تنقيح
الاصول أردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته
معراض عن شرح المواضع
التي من لم يحلها بغير اطناب
لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم اني لما
سودت كتاب التنقيح
وسارع بعض الاصحاب الى
انتساخه ومباحثته وانتشر
النسخ في بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
من التغييرات وشئ من
المحو والاثبات فكتبت في
هذا الشرح عبارة المقتن
على الخط الذي تقرر عندي
لتغير النسخ المكتوبة
قبل التغييرات الى هذا
الخط ثم لما تيسر اتمامه
وفض بالاختتام ختامه
مستملا على تعريقات
ونجج مؤسسة على قواعد
المعقول وتفسيرات
مرصعة بعد ضبط الاصول
وترتيب أنيق لم يسبقني
على مثله أحد مع تدقيقات
غامضة لم يبلغ فرسان هذا
العلم الى هذا الامد سميت
هذا الكتاب بالتوضيح في
حل غوامض التنقيح
والله تعالى مسؤول أن يعصم
عن الخطأ والخل كلامنا
وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض الحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما
معنى قوله ولعن ان الشاء اليه ثانيا أي صار فاعظنا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في
كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله تعالى
تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون بالالسان وفيه اشارة الى أن الآخذ في العلوم
الاسلامية ينبغي أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى
وتقدس عالمه باله المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكرة اعني
حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بدئي بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله
أبدئي الكتاب والابتداء أمر عر في يعتبر بمد من حين الآخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه
التبرك بالتسمية والجد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعاز ما عليه
ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أي وحامدا ثانيا بمعنى
عاز ما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسوله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام
وبه التوصل الى النعم الدائمة في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء
على الله تعالى فاردف الحمد بالصلاة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في النسخة المقررة تنويه
بشأنه وتنبية على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا ينبغي على أحد * والحلبة بالسكون خيل تجمع
للسباق من كل أوب استعيرت للضمار * والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتأوه لان رأسه
عند صاويه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها وأشار بالمجلى الى الصلاة على النبي وبالمصلي الى الصلاة على
الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعائهم لا ينبغي حسن ما في قرآن الجد والصلوة من التجنيس وما في القرينة
الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرآن
الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا احضر لا يناسب المقام وان انتصاب أولادنا على الظرفية وأما
التنوين في أولامع انه أفعال التفضيل بدليل الأولى والأوائل كلفظي والافاض فلانه ههنا ظر في معنى قبل
وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما
أول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما ولا ومعناه في الاول أول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام
(قوله سعد جده) فيه إيهام اذا الجدل البخت وأب الاب (قوله وفقى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة
ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشریف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلوات الافعال ميلا
منه الى جانب المعنى (قوله وفض) من فضض ختم الكتاب فتحتة والفض الكسر بالتفريق واختتمت
الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يتخم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشئ الختم الذي لا يطلع على مخزواته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم
منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أي مبنية على الوجوه
والشرائط المذكرة في علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله
وترتيب أنيق) أي حسن مجب يريده بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المنايا والابواب على
الوجه الاحسن الالقي * لم يسبقني والاصواب لم يسبقني الى مثله * سبقت العالمين الى المعالي * (قوله لم يبلغ) صفة
تدقيقات والعائد محذوف أي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان والمراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالي لجعله بمعنى
الوصول والانهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير كمال العناية
بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقضى سببية ما ذكره بعد التسمية هذا الكتاب بالتوضيح

فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
 لغلقاته وتمام مثل هذا الشرح مع اشتغاله على الامور المذكورة يصلح سبب التسمية بالتوضيح في حل
 غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غرب واقرباس لطيف أتي بالضمير قبل الذ كر دالة على
 حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة الى أن الله تعالى
 متعين لتوجه المحامد اليه لا يقتصر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه
 العطاء والنوال وإيماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي أن يكون مطمئنا نظره ومقصد همته جناب
 الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار
 قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو
 تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل
 ذكر المرجع في الكتاب الصعود الحركة الى العالي مكانا وجهة استعير لا توجه الى العالي قدر او مرتبة والكلم
 من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا أنه كثيرا ما يسمى بجعا
 نظر الى المعنى الجنسي ولا اعتبار بجانب اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم
 نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متأكلة
 الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد
 تمر وتمررة الا أن الكلم الطيب يتذكروا الوصف يدل على ما ذكرنا من ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغي أن
 يشك في انه اسم جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب في قوله والكلم ان كان جمعا خزاة لا تخفى
 والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانه على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه
 الله والحمد لله والاله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فخابها وجه الرحمن فاذا لم يكن له
 عمل صالح لم يقبل وانما يصلح الجمع المتكسر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجي عن ان التكررة تم بالوصف
 كأمرة كوفية ولان التشكير ههنا التكثر وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدا بمعنى الحمد وهو مقابلة
 الجميل من نعمه وأغبرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالظهار وتعظيم المنعم قولاً وعملاً
 أو اعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد
 الشارب والشرع والشرعية ما شرع الله تعالى لعباده من الدين أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة
 من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المسكنة بمنزلة روضات وجنات فثبت لها مشارع ردها
 المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن
 ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التي هاروح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها
 المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعم السحاب
 وتنشخص في الهواء ثم تسوق فاذا غلا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير
 كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثناء والثناء الزيادة
 والارتفاع غنى بنى نماء ونما نمووا حقيقة النمو والزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف
 المحامد بما ذكرنا من كماله الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء
 فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمدة شجرة لها أصل هو
 الايمان والاعتقادات وفتح هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة
 الا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه
 وينبغي عن تجديده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاثبات بما يدل عليه من

(اليه يصعد الكلم الطيب)
 فتح بالضمير قبل الذ كر يدل
 على حضوره في الذهن فان
 ذكر الله تعالى كيف لا
 يكون في الذهن سيما عند
 افتتاح الكلام كقوله
 تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق
 نزل وقوله انه لقربان
 كريم وقوله الطيب صفة
 الكلم والكلم ان كان
 جمعا وكل جمع يفرق بينه
 وبين واحد بالتاء يجوز
 في وصفه التذكير والتأنيث
 نحو نخل خاوية ونخل منقعر
 (من محامد لاصولها من
 مشارع الشرع ماء وفروعها
 من قبول القبول نماء)
 القبول الاول ريح الصبا

الاعمال فالاعتقاد أصل لولاه كان الجسد كشجرة خيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل
 فرع لولاهما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها
 اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا
 لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد أصلاً ثابتاً هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني
 على علم التوحيد والصفات وفرعاً نامياً الى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة
 المبني على علم الشرائع والاحكام وأشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد
 للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستقرار (قوله على ان جعل) تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة
 الى عظم أمر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشرعية نعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
 بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشرعية أدلتها
 الكلية ومباني الاصول ما تبنته هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتهذيبها تنويعها واصلاحها
 بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشرعية أحكامها المفصلة الميمنة في علم الفقه ومعانيها العلل
 الجزئية التفصيلية على كل مسألة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل أحد بسهولة وجميع
 ذلك نعم تستوجب الجهد بالشرعية نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات العلماء
 ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة
 الاحكام الجزئية بادلها التفصيلية وموقفه على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام
 الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشغل عليه
 علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله
 بنى على أربعة أركان) بمنزلة البديل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتبني اليها
 يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كافي لجين الماء والاحكام تستند الى أدلة
 جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هي أركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي
 بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحاً
 والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعبرين أي القائسين المتأملين في النصوص وعمل الاحكام من
 قوله تعالى فاعثروا يا أولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعت حاله والعلم الاثر الذي يستدل به
 على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع
 تقديم السنة على الاجماع مطلقاً بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما
 يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشغل القصر على ماهو
 غاية في الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى
 ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية
 في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة
 على المتشابهة محيطه بحيث لا يرجح بدوه وظهوره أصلاً على ماهو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله
 وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكير فيه والوصول الى ماهو غاية متمنهم من العلم بأسراره
 فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
 مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذا ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
 متمناه (قوله بكج عنان ذهنهم) تقول كعبت الدابة اذا جذبتها اليك بالجام لكي تقف ولا تنجري (قوله

(على ان جعل أصول
 الشرعية مهمدة المباني
 وفروعها رقيقة الحواشي)
 أي لطيفة الاطراف والجوانب
 ودقيقة المعاني (بنى على
 أربعة أركان قصر الاحكام
 وأحكمه بالمحكمات غاية
 الاحكام وجعل المتشابهات
 مقصورات خيام الاستتار
 ابتلاء لقلوب الراسخين)
 فان انزال المتشابهات
 على مذهبنا وهو الوقف
 اللازم على قوله تعالى
 وما يعلم تأويله الا الله لا ابتلاء
 الراسخين في العلم بكج
 عنان ذهنهم عن التفكير
 فيها والوصول الى
 ما يشاقون اليه من العلم
 بالاسرار التي

أودعها فيها ولم يظهر أحد من خلقه عليها (والنصوص منصبة على الناس إكبار أفكار المتفكرين) منصبة العروس مكان يرفع العروس عليه للجولة (وكشف القناع عن جلال مجلات كتابه بسنة نبه المصطفى (وفصل خطابه) أي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه مرفوع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعبرين) أراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائل بها الحكم في القياس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائلين ومسالكهم هي مواقع شلوهم بأقدام الفكر من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع فبدأ أسلوهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها (٧) إلى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها

علامات وإمارات وضعها الشارع ليهتدوا بها إلى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعة أركان قصر الأحكام ذكر الأركان الأربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الأحكام عليها (وبعد فإن العبد المتوكل على الله تعالى بأقوى الذريعة عبود الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعد يقول لما رأيت خول العلماء مكبتين في كل عهد وزمان على مباحث أصول الفقه) أي مقبلين عليها من أكب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام نخر الاسلام على البردوى بواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان من كوز كنوز معانيه في صخور عباراته

أودعها فيها) أي أودع الله الأسرار في التشابهات والأياد مع تعدد إلى مفعولين تقول أودعته ما لا إذا دفعته إليه ليكون وديعة عنده وإنما عاده في تسامحا أو تضمينا بمعنى الإدراج والوضع (قوله منصبة) بفتح الميم المسكان الذي يرفع عليه العروس للجولة من نصبت الشيء رفعتة والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة مادام في أعراسهم يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمعين وفي هذا الكلام نوع خرازة لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكانه أراد أن المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلبون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق هي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبين منه من مخاطبه ولا يلتبس عليه على أن الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيه على عظم أمره وخفاته قدره إذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجتيه بين الأنام (قوله مرفوع) أي مادام رايات مر اسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في إعلاء كلمة الله وأحياء مر اسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أي عظيم الأمر باهر البرهان أي غالب الحجة وفاقها من كوز أي مدفون من ركزت الرمح غرخته في الأرض والكنوز الأموال للسدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها إلى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الإشارة بالشفتين أو الحاجب تعدي إلى فاصل الكلام من موز إلى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسند إليه والنسكت الخفية اللطيفة المنقحة من نسكت في الأرض بالقضيب إذا ضرب فأنزفها يعني قد أومأ إلى النسكت الخفية اللطيفة في أثناء إشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه والاحتظ النظر إلى الشيء بمؤخر العين والاحتظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبه إذا قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخالو عن تعريض ما بأن في أصول نخر الاسلام زائد يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالتي يجب حلها وأنه ليس بمبنى على قواعد المعقول بان برام في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تدخّل الأقسام إلى غير ذلك مما لم يلتفت إليه المشايخ (قوله موردافيه) أي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله الإعجاز في الكلام) أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق) ليس تفسير المفهوم إعجاز الكلام لأنه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

ومن موز غوامض نسكت في دقائق إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع لحاظه) أي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالاحتظ عينه من غير أن ينظر إليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أي طلبت (تبين مراده وتفهمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردافيه) بده مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جلال الغرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تحالوا الكتب عنها سال كافي مسلك الضميط والإيجاز متشبهتا بهاداب السحر متسكبا بعروة الإعجاز (اختار في الإعجاز العروة وفي السحر الأهداب لأن الإعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الأهداب لفظ الجمع لأن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عاده من الطرق ولا يكون هذا الواحد أو ما السحر في الكلام فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد

معارضته والاثبات بمثله من أعجزته جعلته عاجزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقليل أنه ببلاغته وقيل باخباره عن المعجزات وقيل بإساليبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبارانه يشترط في اعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ماعداه يكون واحداً لا تعد فيه بخلاف سحر الكلام فإنه عبارة عن دقته ولطف ما خذوه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلذلك اقال اهداب السحر بلفظ الجمع وعزوة الاعجاز بلفظ المفرد وهذا الثوب ما على اطرافه وعزوة الكوز كميته الذي تؤخذ عنده أخذوه هي أقوى من الهدب خصها بالاغجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الضحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ما خذوه دق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللاتقة الفاتكة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاثبات بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاثبات بمثل القرآن مع كونه معجزاً فمعنى قوله أبلغ من جميع ماعداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاثبات بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في الفتاح ونهاية الاعجاز وحيث تعدد طرق الاعجاز أيضاً بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه انه أبلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً ومقدراً حتى لا يمكن الاثبات للتعبير بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتباره انة حد من الكلام هو أبلغ ماعداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاثبات بمثله بخلاف سحر الكلام فإنه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه امام مقاصد الفن أولاً والثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول أو عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على أربعة أركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو منديل بياني الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا من من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم خبير تشوقت نفس السامع الى التعريف ليميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه أصول الفقه ما هي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقي نظراً الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة السبب من المركب والمصنف قدم الاضافي نظراً الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقي فان قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقي وتارة في الاضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقي مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولاً باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انة لقب لعلم مخصوص بتدكيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن يشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله) اما تعريفه باعتباره الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول (والمضاف اليه)

فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان يتبع به مؤلفه وكتابه وقارنه وطالبه ويحمله خالص الوجه الكرم انه هو البر الرحيم (أصول الفقه) أى هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ما هي قد عرفها أولاً باعتبار الاضافة وثانياً باعتبار انة لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل ما يستنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتيب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرده) وقد عرفه الامام في المحصول بهذا

وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفر دانه الغير اليبنة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الاتهام لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث يبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لأصول وقيد الحثية لا بد منه في تعريف الاضافات الا انه كثير ما يحذف لشهرة أمره ثم نقل الاصل في العرف الى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد به هنا الدليل وأشار المصنف الى أن النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعلى الجدار على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فهنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون أصول الفقه ما يبنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى بمسند العلم ومبتناه الادليله وبهذا يدفع ما يقال ان المعنى العرفي أعني الدليل مراد قطعافى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهم ما هو أمر عقلى قطعافى أراد بالابتناء الحسى كون الشئ محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر وأراد ما هو المعترف في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل في العقل بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيره للابتناء العقلى وانما هو مثال للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعاملات على عليها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلى (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أو الاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى السكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازاها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل الخصوصية والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقية في جواب ما هو التمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازاها اسما ان يكون له ماهية حقيقية أو لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازاها تعريف اسمى يفيد تعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبنى عليه غيره فتعريف العدومات لا يكون الاسمية الا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم

واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية ولما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذركنا شيأ من أمور هي أجزاء باعتبار تركيبها ووضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبين ان هذا الاسم لاي شئ وضع

(وشرط لكلا التعريفين الطرد) أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فإذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش (١٠) لا يطر دو لو قيل حيوان كاتب بالفعل لا يتعكس (ولاشك ان تعريف الاصل

تعريف اسمي) أي بيان ان لفظ الاصل لا يثنى وضع فالتعريف الذي ذكر في الحصول لا يطر د (لانه) أي الاصل (لا يطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعمل ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي (والفقه معرفة النفس ماله وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل يخرج التقليد وقوله ماله وما عليها يمكن أن يراد به ما تنفع به النفس وما تنضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى طامأ كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة

وما هيته الثابتة في نفس الامر وتعرف فيها بهذا الاعتبار حقيق البتة لانه جواب لما التي اطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن ما التي اطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعرف فيها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي اطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غير هاهنا صرحوا بان قد يتحدد التعريف الاسمي والحقيق الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثالا لتعريف الثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريف حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) أي الحقيق والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه المحدود طردا كليا أي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبلا طر اديصرا الحد مانعا عن دخول غير المحدود وأما العكس فآخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فلهذا اقال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود وعلى الحد والعكس حكما كليا بالحد وعلى المحدود وبعضهم آخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما اتفق الحد اتفق المحدود أي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وفصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بمحدود والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كلها (قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي) لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ببناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا الادخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسده اسميا كان أو غيره في الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كاهيئة السريرية له والثاني ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالا لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والافهوا الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحده منها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والاربعه الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحد هامع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسمافي الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون أعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ماعدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيمكن في ما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للا بناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصل والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل ورابعها اننا اذا قلنا الفكر ترتيب أمور معاومة فلا شك ان الامور المعاومة مادة للفكر وأصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيما وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمصنف تعريفين مقبولا ولا ومن يفا

تزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل وللضاف فصار اثني عشر فعلم الواجب والمندوب بما يشاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريم ما ترك الواجب بما يعاقب عليه والباقي لا يثاب

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وإن أراد بالإنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه مخرج مما ترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الأول أي (١١) مما لا يعاقب عليه وإن أراد بالإنفع

والمضاف اليه تعريفيين صرح بتزييف احد همدادون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن كثرة الاحكام متعلقة باعمال البدن وأن يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل والقيس الا حبر مما لا دلالة عليه أصلا لافقة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام لا تنفاد وعلى للتضرر وقيد هما بالآخرى احتراز عما تقتضيه النفس أو تضرر في الدين من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقهاء من العلوم الدينية قد كرهوا على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكاف واثان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكاف ان تساوى فعله وتركه فباح والافان كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها عما يجوز فعله والمكروه تحريما عما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الخلل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذ في نواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذور ادون العقوبة بالنار كمرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أى ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أى عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكاف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالحقيقة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكاف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المندكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكاف خاصة لانها قد تنطق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلاً أهم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المندكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا أنه قد لا يعاقب لعفوم الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقي كلامه واضح الآن فيه مباحث الاول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والالكان لكل أحد في كل لحظة مشروبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفهاعن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيه الأسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل

ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله اعلم يزد عملا لانه أراد الشمول أى أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقادات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمي الكلام فقهاً كبر

الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام اي قابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه وتحريم ما سوى الواجب مما يجوزها لان ماسوى الحرام والمكروه تحريم يشمل الواجب مع أنه لا يجوز هذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريم مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريم بما والاربع ان ليس المراد معرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتها لظاهره وان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام واليه اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل وجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم واردها فيها لها وما عليها مع أن اطلاق اللفظ المحتمل للعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره والحكم اما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعمل اما أن يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي ينط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث أو من الحس كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهم الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية (قوله يمكن ان يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخرى نسبتة اليه بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراده ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد والالكان ذكر الشرعية والعملية تكرر اربل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب الى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوها لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة مجزاته فلو توقفت شي من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور والتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف أولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اراد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف

(وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن أن يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشريعة يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسيمان شرعي أي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوها مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

ثم الشرعي اما نظري واما
على فقوله العملية يخرج
العلم بالاحكام الشرعية
النظرية كالعلم بان الاجماع
حجة وقوله من أدلتها أي
العلم الحاصل للشخص
الموصوف به من أدلتها
الخصوصية بها وهي الأدلة
الاربعة وهذا القيد
يخرج التقليد لان المقلد
وان كان قول المجتهد دليلا
له لكنه ليس من تلك الأدلة
الخصوصية وقوله التفصيلية
يخرج الاجالية كالمقتضى
والنافي وقد زاد ابن
الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال ولا شك أنه
مكرر ولما عرفت الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال (والحكم
قيل خطاب الله تعالى) هذا
التعريف منقول عن
الاشعري فقوله خطاب
الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله (المتعلق
بأفعال المكلفين) يخرج
ما ليس كذلك فبقى في
الحد نحو والله خلقكم وما
تعملون مع أنه ليس بحكم
فقال (بالاقتضاء أي الطلب
وهو ما طلب الفعل جازما
كالإيجاب أو غير جازم
كالندب واما طلب الترك
جازما كالتحريم أو غير
جازم كالكرهية) أو
التخيير أي الإباحة

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بثبوت النبي عليه
السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق ولا على العلم بوجودها غايته أنه
يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما
هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري
لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتمييز بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا
انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيحجي (قوله أي العلم
الحاصل) قديتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة
عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذا الحاصل
من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه اذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى
حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعمل المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند
الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لا يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية لان العلم
بوجوب الشيء لوجوده مقتضى أو بعدم وجوده لوجوده النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر)
ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الأدلة قدي يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول
عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد
من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احتراز عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فخرم بأنه مكرر
لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لتلك الا أن
يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فقد ذكر الاستدلال
للتصريح بماعلم التزاما ولدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرفت
الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي
المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى أنه تعريف له وان الشرعي
قيد زاد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريف للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم
تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير لا لفهام ثم نقل الى ما يقع به التعاطب وهو ههنا الكلام النفسي
الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه لا لفهام أو الكلام
المقصود منه افهام من هو منهي لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والام بوجود حكم
أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق الاربع من
النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزويهاه وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال
إضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا بخطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى
الامر والسيد فخطابهم أيضا حكم لا نقول انما وجبت طاعتهم بإيجاب الله تعالى إياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم
اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص الميمنة لأحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار
المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد يخصه
ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء والتخيير فان تعلق الخطاب بالأفعال في
القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق بالاقتضاء والتخيير اذ معنى التخيير إباحة الفعل والترك للمكلف
ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء والتخيير

(وقد زاد البعض او
الوضع ليدخل الحكم
بالسببية والشرطية
ونحوهما) اعلم ان الخطاب
نوعان اما تكليفي وهو
المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير واما
وضعي وهو الخطاب بان
هذا سبب ذلك أو شرطه
كالدلوك سبب للصلاة
والطهارة شرط لها فلما
ذكر أحد النوعين وهو
التكليفي وجب ذكر
النوع الآخر وهو الوضعي
والبعض لم يذكر الوضعي
لانه داخل في الاقتضاء أو
التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا للصلاة
انه اذا وجد الدلوك وجبت
الصلاة حينئذ والوجوب
من باب الاقتضاء لكن
الحق هو الاول لان المفهوم
من الحكم الوضعي تعلق
شيء بشئ آخر والمفهوم من
الحكم التكليفي ليس هذا
ولزوم أحدهما لا يخلو في
صورة لا يدل على اتحادهما نوعا
(و بعضهم قد عرف الحكم
الشرعي بهذا) أي بعض
المتأخرين ممن مثابى
الاشعري قالوا الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى
(فالحكم على هذا اسناد
أمر الى آخر والفقهاء
يطلقونه على ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمه مجازا)
بطريق اطلاق اسم المصدر
على المفعول (كالحلق
على الحلق) لكن لما شاع

لان قيد الحثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق
الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض)
اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندهم قديم والحكم حادث لكونه
متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حات المرأة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معاللا بالحادث كقولنا حلت
بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة أو هو للتشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد
الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة فلهما مانعة
النجاسة عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعة فاجابت الاشاعة عن الاول بمنع انصاف
الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا بمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث اماره عليه ومعرفه اذ العلل الشرعية امارات
ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح اماره ومعرفه للقديم كالعلم للصانع وعن الثاني بان أو ههنا
لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق بالاقتضاء ونوع له تعلق بالتخيير فلا يمكن جمعهما في حد
واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف قيد اعمه وبجعله شاملا للحكم الوضعي
فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم باننا انسلم ان خطاب الوضع حكم
ونحن لانسميه حكما وان اصطاح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا
نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من
قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة
الصلاة بدونها ومعنى مانعة النجاسة حرمة الصلاة معها ووجوب ازالها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب
والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فاما ذكر
أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخل في الاقتضاء أو التخيير أى في التكليفي لانهم ما مفهوم
متغيران ولزوم أحدهما لا يخلو في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خير بانه لا توجيه لهذا الكلام
أعلا اما ولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويطالع على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما
دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا
عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فأى ضرره في تغيير مفهوميه ما بل كيف يتحدد
مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم
منه الخطاب يتعلق شيء بشئ لكونه شرطه أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات
ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف
لاحد من الاشاعة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان تعريف بالحكم فمعنى الشرعي
ما يتوقف على الشرع ليكون قيدامفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريف بالحكم الشرعي
فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله
مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى
على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريف بالحكم الشرعي اسنادا أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل
المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع
لا ما يتوقف على الشرع فان قيد لا يدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه
فلنا نخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريدان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

فيه صار منقولا اصطلاحا و هو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء) ما ثبت بالخطاب لا هو) أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه ما يتعلق بفعل الصبي) بجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس (١٥) بمتعلق بأفعال المكافئين مع أنه حكم

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به (قوله يرد عليه) إشارة إلى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الأول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الأول أنه كما أن يد بالحكم ما حكم به أن يد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم هو الإيجاب والتخييم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو العلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فلا يجاب هو نفس قوله أفعول وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس متعلقه منه صفة متعلقة بالمعبد وهو اذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجابا واذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والإيجاب والتخييم أخرى وتارة الوجوب والتخييم كما في أصول ابن الحاجب الثاني أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان فالأولى أن يقال المتعلق بأفعال العباد قد أجيب عن ذلك في كتبهم بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف وألا يأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا أن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأق على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فافهم مصرحون بأن لاحكم بالنسبة إلى الصبي الاوجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقسم العباد مقام المكافئين لا تنفائ التعلق بالأفعال وبان الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لان كون المأثي به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع محتمه ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بان يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام من وهم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلامهما كاشف عن خطاب الله ومعرفته وهذا معنى كونها أدلة الأحكام الرابع أنه غير شامل للأحكام المتعلقة بأفعال القلب مثل وجوب الإيمان أي التصديق ووجوب الاعتبار أي القياس لان الظاهر من الأفعال أفعال الجوارح الخامس أنه لما أخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظر بآيات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهم ما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الإيمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لإفادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حبل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررة قطعاً لان مثل وجوب الإيمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى

فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل ولية قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح وأما غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعي ثم أداء الولي حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغي أن يقال بأفعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذا خطاب هنا (الأن يقال) اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقولا إلا أن يقال من هذا القليل فإنه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس أي في جميع الاوقات الوقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا أنه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وقاعدتروا) أي من الخدم مع أنهم ما حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال المراد بالأفعال المذكرة

أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع أنه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكافئين) لانه قال في حد الفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكافئين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بأفعال المكافئين الشرعية العملية فيقع التكرار (الان يقال نعتي بالأفعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعلمية ما يخص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخروج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وقاعدتروا

لأنهم مامن أفعال القلب (والشرعية ما لا ندرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية أذ لو لا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونه ما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا عاما مانعا على هذا المذهب وأما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان (١٦) من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا

تعريف صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرى (ولا يزداد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالأحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودهما فقيها لان المراد بالأحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها قال علم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك

كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الافتضاء الضمني لانا نقول فيتميز لا يخرج بقيد العملية و يلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو باصالة المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحيث يكون تقييده بالشرع تكرار او عند الاشاعة ما ورد به خطاب الشارع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المصنف للاحكام الشرعية لكان ذكر الشرعي تكرار اذ ثبتة أي نفس بفسر (قوله فيدخل) يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبهما وندبهما وقبح البخل والتكبر أي حرمتهما وكرهتهما وما أشبه ذلك لانها أحكام لا تدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم مع ان العلم بهما من علم الاخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزداد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثم أذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزداد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالأحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشترى كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحتز عنه لمزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسألة أو مسألتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضرورات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخرجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام)

وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسألة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلامعنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكتفي بها ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد بكل واحد لوجوده لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر لجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منصبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كاني خفيفة وجه الله تعالى لم يدر الدهر والخطأ في الاجتهاد ولا ان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مسأغ وأيضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيم مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه عاما بجملة متناهية مضبوطة

اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل أى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف أو الاكثر كالثلثين مثلاً واما البعض مطلقاً وان قل والاقسام بأشهرها باطله أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف لانها أكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير دأخله تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تنتهى فلا يعلم أحكامها جزئياً بخزئياً لعدم احاطة البشر بذلك ولا كلياً تفصيلاً لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافاً لا يدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيهاً أو أما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أمر بعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر انه لا يصح ان يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضاً مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسألة أو مسألتين من الدليل فقيهاً وليس كذلك اصطلاحاً وهذا من كور فيما سبق فلم يصح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم أى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يوضح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام أهم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تنهاى الحوادث لا ينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلاتناهى الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها باننا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطأ في الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الدلالة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلى أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئاً من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساع فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتقد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولا نسلم ان لادلالة اللفظ العلم على التهيؤ والمخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضاً الصناعة لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معالوماته والتقيد بكل الاحكام يخرج به البعض لانه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعلم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيهاً واذ علم ثلاثة أحكام يسمى فقيهاً وقيد نزول الوحي بالظهور احترازاً عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرراً بالملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول أوجه (قوله لا المسائل

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالعبرة ان يعلم في أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لم يثبتهم كانوا عالين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمنه

(القياسية) أي لا يشترط في الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاها والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاها عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق لاني الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الأول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اباحت الأول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم علم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم المفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما يكون أكثر وأكثرو هكذا يتزايد الى اقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماع وأيضا ينقص بحسب التواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه وكأنه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثير من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كمارجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقاهاهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يتخلو عن الاشكال والاختلال (قوله جوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ماورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في الحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دال الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعالم لا يحتمل فيتنافيان قلنا يكون مضمونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مضمونا للمجتهد وكل ما علم كونه مضمونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا سكن يلزم على الأول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب

لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه جوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيرد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى والالتماس العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً
فكل ما يجب العمل به معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه علم قطعي والظن وسيلة إليه وحله
أما أنسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه
حكم الله ففعله والالتماس العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله
تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذلك وجوب العمل صناعياً لا معنياً له أصلاً (قوله وأصول الفقه)
ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم
الاستقراء في الأربعين وجه ضبطه أن الدليل الشرعي إما وحى أو غيره والوحى إن كان متوافقاً لكتاب والالتماس
فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل الأمة في عصر فالاجماع والألفاظ القياس أو أن الدليل إما أن يصل من الرسول
عليه السلام أو لا والاول أن تعلق بنظمه الإجماع فالكتاب والألفاظ السنة والثاني أن اشترط عصمة من صدر عنه
فالاجماع والألفاظ القياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة إلى الأربعين وكذا
المعقول نوع استدلال بأحدها والأفلاذ دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم نوعاً خامساً من الأدلة
وسماه الاستدلال فخالصه يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأول
أصول مطلقة كونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهر أدون وجه
لكونه فرعاً للثلاثة لا يبتناه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند
إليه أو أثر القياس في إظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول الثلاثة واعتراض بوجود الأول
أنه لا معنى للأصل المطلق إلا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا أصبح إطلاقه على الأب
وإن كان فرعاً لثاني أن السبب القريب للشيء مع أنه مسبب عن البعيد أولى بإطلاق اسم السبب عليه من
البعيد وإن لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث أن أولوية بعض الأقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسم فيلزم
أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع أن تغيير
الحكم من الخصوص إلى العموم لا يمكن الابتعاد به في صورة أخرى وهو معنى الإصالة المطلقة الخامس أن
الاجماع أيضاً يقتصر إلى السند فينبغي أن لا يكون أصلاً مطلقاً والجواب عن الأول أن الأندعي أن لعدم الفرعية
دخل في مفهوم الأصل بل أن الأصل مقول بالتشكيك وأن الإصل الذي يستقل في معنى الإصالة وابتناء الفرع
عليه كالكتاب مثلاً أقوى من الأصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعاً في الحقيقة
مستنداً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الأصل المطلق بمعنى الكامل في الإصالة وهذا بين
وأما الأب فاما يبتنى على أي شيء في الوجود فلا في الأبوة والإصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني
أن السبب القريب هو المؤثر في فرع والمفوض إليه وأثر البعيد إنما هو في الواسطة التي هي السبب القريب
لا في فرع فالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والإصالة لذلك الفرع وفما نحن فيه
القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلاً عن أن يكون قريباً ليكون أولى بالإصالة بل هو مظهر لاستناد حكم
الفرع إلى النص أو الاجماع وعن الثالث أن أنسلم لزوم أولوية بعض الأقسام في كل تقسيم وكيف يتصور
ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية إلى أنواعها وافرادها كتقسيم الحيوان إلى الإنسان وغيره ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسم فلا نسلم لزوم الإشارة إلى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب أنه يجوز وعن الرابع أنه إن أريد
بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة الفرع فلا نسلم
امتناع التغيير بدونه وإن أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي إسناد الحكم حقيقة إلى القياس ليكون
أصلاً كاملاً وعن الخامس بعد تسليم ما ذكرنا من الاجماع إنما يحتاج إلى السند في تحقيقه لا في نفس الدلالة

النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص فيقول

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلاً قريباً وإنما قلنا توصلاً قريباً احترازاً عن المبادئ كالعربية والكلام وإنما قلنا على وجه التحقيق احترازاً عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكان لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الإرشاد والمقدمة ونحوهما التبتني (٢٠) عليها النكت الخلافية (ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون أخد مقدمتي

الدليل على مسائل الفقه) أي إذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما

على الحكم فإن المستدل به لا يفتقر إلى ملاحظة السند والاتفات إليه بخلاف القياس فإن الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الأصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الإجماع ثبت أمرًا إذا على ما يشتهر السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فإنه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصاً بأن يكون حكم الأصل قطعياً وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعد ما تقرر أن أصول الفقه لقب العلم بخصوص الحاجة إلى إضافة العلم إليه الآن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الأراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السميكية الظاهرة في السبب القريب ومن إطلاق التوصل إلى الفقه إذ في البعيد يتوصل إلى الواسطة ومنها إلى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لأنها من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما إلى الفقه ليس بقريب إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة كيفية دلالة الألفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما بالتوصل بذلك إلى الفقه والتحقيق في هذا المقام أن الإنسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سبباً بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع الجزئيات فخلصت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومجولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظر في تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعممها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة وتأما في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجبالاً من غير نظر إلى تفاصيلهما إلا على طريق ضرب المثال فخلص لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجبالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونها وأضافوا إليها من الواحق والمتمات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجبال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به إلى الفقه توصلاً قريباً بل إنما يتوصل بها إلى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعة ونسبته إلى الفقه وغيره على السوية فإن الجدلي ما يجب يحفظ وضعا وما معترض يهدم وضعا إلا أن الفقهاء أكثر وافيه من مسائل الفقه وبنوا مكانه عليها حتى توهم أن له اختصاصاً بالفقه (قوله ونعني بالقضايا السميكية) اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم أخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث أنه يطلب بالدليل مطلوباً ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المطالب يسمى أصغراً ومحمولاً كبراً والدليل يتألف لاحتماله من

مقدمتين
دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه ثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فاللازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما ثبت به الحكم إذا كان مشتملاً على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو أو راجح

ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلاً بالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة أو تصديق كلية إذا اشغلت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون عاملاً بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا المذهب كرمباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال أنه يعجز المجتهد والمقلد والأدلة الأربع أن يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لأنه أدى اليه رأي أي حنفية رجه الله وكل ما أدى اليه رأي فهو واقع عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضاً فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا (٢١) يقال إلى الفقه لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة وقولنا على وجه التحقيق

لا ينافي هذا المعنى فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهداً يعتقد ذلك المقلد حقيقة رأى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا أنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن اثباتها كلية إذا عرف أنواع الحكم وأن أي نوع من الأحكام ينبت بأي نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علّة لذلك فإن هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالحكم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف

مقدمتين تشتمل أحدهما على الأصغر وتسمى الصغرى والآخرى على الأكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتملتان على أمر متكرر فيهما يسمى الاوسط والآخرى في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الأول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً إذا قلنا الحج واجب لأنه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالجواب الأصغر والواجب الأكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الأول فالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهولة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الأول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية إلى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة إلى الفعل هو معنى التوصل بها إلى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والأحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله) ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الأراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع أما الذي يسبق في المسئلة اجتهاداً وسبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن يقال) الظاهر أنه بعيد لم يذهب إليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه إنما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال إلى الفقه) لأن المقلد يتوصل بقواعده إلى مسائل الفقه لا إلى الفقه الذي هو العلم بالأحكام عن أدلتها الأربع لأن علمه بها ليس عن أدلتها الأربع (قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحوالها على حذف المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه الآن حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء

باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية سببية وممكنة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضاً لا اختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوت القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقه بطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية

لاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) لفاع في قوله فيبحث متعلق بهذا العلم أي اذا كان هذا اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن أحوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقادير والمستفتى وأيضا ما يتعلق بالادلة الاربعة عماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد أو مثال ذلك كونها ثلاثيا ورباعيا قديما أو واحدا أو غيرهما فالقسم الاول يقع مجولات (٢٢) في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافا وقيودا لموضوع

تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يجب الحكم قطعا وقد يقع مجولا فيها نحو النكرة في موضع التقي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يمكن له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون مجولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع مجولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو كاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المحرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحال كالمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يتركز مباحث الحكم بعدم مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي أدلة الفقه ثم اراد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالبحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة نذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصولة الى تصور وتصديق فعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدبر عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يتركز

تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يجب الحكم قطعا وقد يقع مجولا فيها نحو النكرة في موضع التقي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يمكن له مدخل في حقوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون مجولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع مجولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو كاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المحرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحال كالمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يتركز مباحث الحكم بعدم مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي أدلة الفقه ثم اراد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالبحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة نذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصولة الى تصور وتصديق فعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدبر عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يتركز

فيوصل

لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع مجولا كقولنا الحكم المتعلق

بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو كاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المحرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحال كالمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يتركز مباحث الحكم بعدم مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي أدلة الفقه ثم اراد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالبحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة نذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصولة الى تصور وتصديق فعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدبر عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يتركز

على طريق التبعية فكذلكها وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله
وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكافين وهو قديم فالمراد بثبوت الادلة الاربع ثبوت علمنا به تلك الادلة وان اريد
بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوتها ببعض الادلة الاربع صحيح وبالبعض لا كالمقياس مثلالان القياس غير مثبت للوجوب
بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون (٢٣) المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان توقفت في ذلك

بان اللفظ الواحد لا يراد

به المعنى الحقيقي والمجازي
معان فنقول نريد في الجميع
اثبات العلم لنا وغلبة الظن
لنا واعلم اني لما وقعت
في مباحث الموضوع
والمسائل اردت ان اسمعك
بعض مباحثهما التي
لا يستغنى المحصل عنها وان
كان لا يليق بهذا الفن منها
انهم قد ذكروا ان العلم
الواحد قد يكون له أكثر
من موضوع واحد كالطب
فانه يبحث فيه عن احوال
بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح
والتحقيق فيه ان المباحث
عنه في العلم ان كان اضافة
شيء الى آخر كما في اصول
الفقه يبحث عن اثبات
الادلة للحكم وفي المنطق
يبحث فيه عن اتصال
تصور أو تصديق الى تصور
أو تصديق وقد يكون بعض
العوارض التي لها مدخل
في المباحث عنه ناشئة
عن أحد المضافين وبعضها
عن الآخر فموضوع هذا
العلم كلا المضافين وان لم

فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها أحد أو رسم وعن أحوال التصديق من
حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة
جميع مباحثها راجعة الى الاتصال وماله دخل في الاتصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بانه
ان كان بسيطاً لا يتحد وان كان مركباً من الجنس والفصل يتحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن
ان يجعل ذلك راجعاً الى البحث عن أحوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى
المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع اصول
الفقه هو الادلة الاربع ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتبين من اثباتها ونفيها
لكن الصحيح ان موضوع الادلة والاحكام لا نارجعنا الادلة بالتعميم الى الاربع والاحكام الى الخمسة ونظرنا
في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى
احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل أحد ههما من المقاصد
والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الاصال والاستقلال
(قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفة بامارات ولوسلم انها ادلة
حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء أو تنفيائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك
الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد
اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا
الحكم حادثاً على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها المخالفون للجمهور
المحققين يتجرب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد
الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المباحث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين
الشيئين أو لا وعلى الاول اما ان تكون العوارض التي لها دخل في المباحث عنه بعضها ناشئة عن أحد المضافين
وبعضها ناشئة عن المضاف الآخر أو لا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في اصول
اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئة عن الدليل كالمعموم والاشترك والتواتر
وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعاً واما اذا لم يكن المباحث عنه
اضافة كما في الفقه الباعث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال
الناشئة عن أحد المضافين في المباحث عنه كما في المنطق الباعث عن اتصال تصور أو تصديق الى تصور أو
تصديق ولا دخل للاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قررره المصنف فيما سبق فالموضوع لا
يكون الا واحداً لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما
يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم انه
يوجب اختلاف العلم ومظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكرر

يمكن المباحث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أي المسائل
واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب
الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار
وما ورد وامن النظر وهو بدن الانسان والادوية فإجابته ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض
ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

احد هما ان الشيء مع تلك
الحيثية موضوع كايقال
الموجود من حيث انه
موجود موضوع العلم الالهي
فيمبحث فيه عن الاعراض
الذاتية التي تلحقه من
حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة ونحوهما ولا يبحث
فيه عن تلك الحيثية لان
الموضوع ما يبحث عنه
اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان
الحيثية تكون بيانا للاعراض
الذاتية المبحوث عنها فانه
يمكن أن يكون للشيء
اعراض ذاتية متنوعة وانما
يبحث في علم عن نوع منها
فالحيثية بيان ذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن
الانسان من حيث انه يصح
ويعرض وموضوع الهيئة
أجسام لعالم من حيث ان لها
شكلا يراد به المعنى الثاني
لا الاول اذ في الطب يبحث
عن الصحة والمرض وفي
الهيئة عن الشكل فلو كان
المراد هو الاول يجب أن
يبحث في الطب والهيئة عن
اعراض لاحقة لاجل
الحيثيتين ولا يبحث عن
الحيثيتين والواقع خلاف
ذلك ومنها ان المشهور ان
الشيء الواحد لا يكون
موضوعا للعلمين أقول هذا
غير متعمد بل واقع فان

الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كإدراكه

الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لولم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح
والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار اعني الحكم المتصل القارات أو في عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاعذية والادوية والاركان والامزوجة وغير ذلك اذ جعلت موضوعات الطب
فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهتموا برعاية معنى يوجب
الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المسكاف والمقدار انه
فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ثم اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا
ذاتية لفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد والتشارك بين اثنين أو أكثر
وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها انه قديد كراحيثية) المبحث الثاني في تحقيق الحيثية
المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع
للمكان استيعاب لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار
فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي
الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض
التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعليّة
والمعلولية والوجوب والامكان والقسم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى
لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من
الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم
الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع
كما في القسم الاول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجهل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن أجزاء
الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لان سلم انهاء الاول جزء من الموضوع بل قيد
لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا
لوجعلنا الحيثية في القسم الثاني أيضا قيد للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على
ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا المزم المصنف من تشارك
العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم برد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيثية من
الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والازم تقدم الشيء
على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما
يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك
ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد
لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث
في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر
اليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لاعلى معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون
لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها ان المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم
المتخلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك
خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشيء

واحد أراض ذاتية متنوعة أى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر
 فيما يزعمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحاد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
 بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف
 باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
 باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ
 موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما
 آخر فيكونان علمين مشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلانهم جعلوا أجسام العالم وهي
 البسائط موضوع علم الهيئته من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية
 فهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والالما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع
 كل منهما أجسام العالم على الاطلاق الان البحث في الهيئته عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما
 علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال
 الاجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربع وطبائعها وحركاتها ومواضعها
 وتعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الاجسام من حيث
 التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما
 يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح
 بانها قيد للعرض وهما ناظر اما أولافلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع
 وأخرى بياناً للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانياً فانهم لما حاولوا معرفة أحوال الاعيان الموجودات
 وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبجوها وأعمالها طوا به من أراضه الذاتية فخلصت لهم مسائل كثيرة متحدة
 في كونها بمبحث عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد
 بالتدوين والتسمية وجوز والكل أحد أن يضيف اليه ما يطالع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر
 في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم
 الواحد الا أن يوضع شيء أو أشياء متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونظيرها ولا معنى لتمييز العلوم
 الا أن هذا ينظر في احوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد
 العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيد أو يؤخذ في كل منهما مقيد ابقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة
 والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على
 اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل
 المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة
 موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق
 الشفاء (قوله وانما قلنا) استدلل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي
 الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها
 اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالنجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية
 متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقاله لجزئه لعدم الجزئه ولا مباين لامتناع احتياج الواحد
 الحقيقي في صفاته الى أمر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا ايضا حينئذ ان يكون حقوق كل منها الصفة
 أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور
 في الكلام أو يكون بعضها ذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبحث الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لئلا يضر

وانما قلنا ان الشيء الواحد
 يكون له اعراض متنوعة
 فان الواحد الحقيقي يوصف
 بصفات كثيرة ولا يضر
 أن يكون بعضها حقيقية
 وبعضها اضافية وبعضها
 سلبية ولا شيء منها يلحقه
 لجزئه لعدم الجزئه فله حقوق
 بعضها لا بد أن يكون لذاته
 قطعا للتسلسل في المبدأ
 فله حقوق البعض الآخر
 ان كان لذاته فهو المطلوب
 وان كان لغيره تتكامل في
 ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته
 قطعا للتسلسل في المبدأ

ولانه يلزم استكمالها من غير واثبات ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبعوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما (٢٦) بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل

تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فينتد لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الخيلية فيهما بيان المبعوث عنه لانهما جزء الموضوع والاي لزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الخييتين بل عما يلحقهما هاتين الخييتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الاول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقله النبيين دفتي المصاحف تواترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن

فهو اما الذات فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مبايناً لما سبل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والالزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز أن ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللزم تعدد ها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضاً عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل (قوله ولا يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر صفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلان لم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا اختصاصاً بما يكون الغير منفصلاً وما سبق مختصاً بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الأدلة والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافبحث التعريف والموضوع أيضاً من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الأدلة الأربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديم الاقدم بالذات والشرف واما باب الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما متممة وتذييلاً لركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم المكتوب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المبث في المصاحف كغلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصادر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا ناقلاً متواتراً بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان محمياً في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا أنه لا وجه لجل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازاله هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقله النبيين دفتي المصاحف تواتراً ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا بمجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين السكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبن اللوازم البينة وأدلة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة ومقدارها أخذ من قوله تعالى فأتوا بسورة من

الحاجب أن هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد وأن يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولي (ولادور لان المصحف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن مثله

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان
سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي
المصاحف لانه اسم هذا المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق
التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف أبي رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
رضي الله عنه ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة حصول المقصود
بدونها أو ما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها
ليست من القرآن الاما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا
الى أن الصحيح من المذهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت
في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة
وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتعظيم كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد
الشكر ودون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك
بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى
ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين المريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من
السور كما ان قوله تعالى فبأى آلاء ربكم تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية
واحدة من القرآن كرت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تسكيرها في أوائل السور
لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في أول كل
سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زديقا ومجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل
اليانابين دفتي المصاحف هو ما يشمل السكل والبعض الا أنه ان أتى على عموميه يدخل في الحد الحرف
أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام
تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد
بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفًا للمجموع الشخصي للتعني السكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب
غرض الاصولي فان قيل فالتعريف بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا
حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض
كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون جملة على الكل
وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعي الكل والبعض أعنى الكلام
المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم
المشترك في شيء (قوله فان اتعالم الجواب موقوف على هذا) يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرًا للفظ
الكتاب أو القرآن وتمييزًا لله عن سائر الكتب أو الكلام الا لى يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف
أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفًا لما هيبة الكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية
المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور
لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفًا لما هيبة القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي عينها
ماهية القرآن لما مر من انها ما يمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية
الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتأول لا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب
والقرآن فالمصنف صرح بأنه ليس تعريفًا لما هيبة سواء عرف به الكتاب أو القرآن إشارة الى أنه لا فرق في
لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو أراد تعريف ماهية القرآن إشارة الى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا في هذا
الموضع ليعلم ان هذا التعريف
أي نوع من أنواع التعريفات
فان اتعالم الجواب موقوف
على هذا فقلت (وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب

بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ولا القرآن) فان علماءنا قالوا هو ما نقل اليه الخ فلا يتناول ما ان عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس نعرف ما هي ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس نعرف ما هي ماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقرء وهذا تعيين أحد احتمليه وهو المقرء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام (٢٨) الازلي الذي هو صفة للحق عز وجل ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقرء فكأنه

قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل اليه الخ أي تريد المقرء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور أن أريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالكتاب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخص لا يحد) فان الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة ونحوها الى مشخصاتها لتفصيل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص

الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى الجواز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم السكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقة بدون معرفة المفهوم السكلي فبني كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم السكلي (قوله بل تشخيصه) أي تمييزه بنحو اوصافه فان كلمة أي انما يطالب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماض والحال والاستقبال لا يحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحاجتها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على ان الشخص لا يحد) لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولما قلنا ان يقول الشخصى مركب اعتباري وهو مجموع ماهية والتشخيص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامر من لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك في مجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقومات ولا الى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصى على مقومات ماهية لم يختص بالشخصى فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لا مكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها نزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخصى فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصى يمكن ان يحد بما يفيد امتياز عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعيينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثير من بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير (قوله على ان الحق هذا) وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مما لا يلاله لانه ضرورة ان الاعراض

تشخيص

بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا و يعبر أجبرائيل أوزيد أو عمر وعلى ان الحق هذا فقولنا على ان

الشخصى لا يحد له تأويلان أحدهما ان لا نعني ان القرآن شخصى بل نعني ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصى لا يقبل الحد فكون الشخصى لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصى فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وثانيهما اننا نقول لامشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصى هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد

ولا اختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها (٢٩) لا يحسب محلها بان يقرأها زيد أو عمرو

فنحن بالشخصي هذا
والشخصي هذا المعنى لا يقبل
الحد فاذ اسئل عن القرآن
فانه لا يعرف أصلا الا بان يقال
هو هذا التركيب المخصوص
فيقرأ من أوله الى آخره
فان معرفته لا يمكن الا بهذا
الطريق وقد عرف ابن
الحاجب القرآن بانه الكلام
المنزل للاعجاز بسورة منه
فان حاول تعريف الماهية
يلزم الدور أيضا لانه ان قيل
ما السورة فلا بد ان يقال
بعض من القرآن أو نحو
ذلك فيلزم الدور وان لم
يحاول تعريف الماهية بل
التشخيص ويعني بالسورة
هذا المعهود المتعارف كما
عنينا بالمصحف لا يرد
الاشكال عليه ولا علينا
(ونورد أبحاثه) أى أبحاث
الكتاب (في بابين الاول
في افادته المعنى) اعلم ان
الغرض افادته الحكم
الشرعى لكن افادته
الحكم الشرعى موقوفة
على افادته المعنى فلا بد من
البحث في افادته المعنى
فيبحث في هذا الباب عن
الخاص والعام والمشارك
والحقيقة والجواز وغيرها
من حيث انها تفيد المعنى
(والثاني في افادته الحكم
الشرعى) فيبحث في
الامر من حيث انه
يوجب الوجوب وفي
النهي من حيث انه يوجب

تشخيص بمحاله فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم
لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل
مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في
غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه
السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تأويلان أحدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل
الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان
يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وانها ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل
هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا يحكم بانه لا يقبل الحد لا متناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من أوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة وما اذا قصد التمييز فهو يمكن بان
يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفعتي المصاحف نواترا كما يقال الكشف هو الكتاب الذي صنعه
جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنتهي)
أى تبلغ بواسطة الشخصيات حد لا يمكن تعددها لا بتعدد المحال كقول امرئ القيس * ففان بك من ذكرى
حبيب ومنزل * الى آخر القصيدة فانه بواسطة شخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات
والآيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكات بلغ حد لا يمكن تعدده لا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف
اليه تشخيص الالفاظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعددا أصلا فالمنصف اصطلاح على تسمية مثل هذا
المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخيص المحل ويصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن
الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم السكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في
البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة
القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرأنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل
والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد أبحاثه) أى
بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بإفادة المعانى وثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد
بالأبحاث المتعلقة بإفادة المعانى ما له من يتعلق بإفادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالتخصص
والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث
العربية وان تعلقت بإفادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بإفادة الكتاب المعنى وهذه مع الكتاب وغيره لانا
نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثاني أيضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب
والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به البقية وألصق فذكر عقيب
(قوله لما كان القرآن) يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه
ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار استعماله
فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالة عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والافهوا الرابع وجعل
خبر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ما هو
صفة للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارات وبالاشارة وبالادلة
وبالافتضاء وتارة الاستدلال بالعبارات وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالافتضاء وتارة الوقوف بعبارات النص
واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود
والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرط الصحة فذهب بعضهم الى أن أقسام التقسيم الرابع
أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والافتضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المنصف

الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى (الباب الاول لما كان القرآن نظاما دال على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات)

بان الجميع أقسام اللفظ بالنسبة إلى المعنى أخذ بالحاصل وميل إلى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال
 بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ
 وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة إلى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم
 والمعنى جميعاً وأرادوا أنه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر
 صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الإيجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة
 إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى فإنه إذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار
 كيفيات وخصوصيات في النظم فإن روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغاً وإذا بلغ في ذلك
 حداً امتنع معارضته صار مجزاً فالإيجاز صفة النظم باعتبار إفادته المعنى لصفة النظم والمعنى وقد يقال إن معنى
 القرآن نفسه أيضاً مجز لأن الإطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل أن تفسير الفاتحة أوقار من العلم
 والجواب إن هذا أيضاً من إيجاز النظم لأنه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم
 هو النظم والمعنى جميعاً دفع التوهم الناشئ من قول أي حفيظة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة إن
 القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون
 هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لتأويلها في النطق وضم بعضها
 إلى بعض كيفما اتفق وهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل * في قفانك من ذكرى حبيب * نيك
 قفا من حبيب ذكرى كان لفظاً لا نظماً لأننا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم إلى
 الخاص والعام والمشتراك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم إلا أن يقال المراد بأقسام النظم الأقسام
 المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لصفة للنظم نفسه إذا موصوف بالخاص والعام
 والمشتراك ونحو ذلك عبر فاهو اللفظ دون النظم فإن قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذلك النظم على
 الشعر فينبغي أن يحترز عن إطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة
 في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فالنظم رعاية للأدب وإشارة إلى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل
 اعتبر المعنى) لأن مبني النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في إسقاط
 لزوم النظم ورخصة الإسقاط لاختصاص بالعدو ذلك فيمن لا يهتم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر
 غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقاً وقيل
 من غير تعمد والالكان مجنوناً فإدوى أو زنديقاً فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون
 لازماً فيسبغى فإن قيل إن كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحداهنى
 المنقول بين دفتي المصاحف تواتراً عليه وإن لم يكن قرأنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام
 العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم من عيماً منقولاً في المصاحف تقدير أو إن لم يكن تحقيقاً وحل
 قوله تعالى فافروا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاسيما أنه كان قيل فعلى الأول
 يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وإذا لا يجوز إذا القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا
 ممنوع لجواز أن يراد الحقيقة وينتج الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظر إلى أن الاعتبار هو المعنى على
 ما سبق (قوله بغير العربية) إشارة إلى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية
 لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة إلى أنه لا يجوز الاعتقاد والمداومة على القراءة بالفارسية للعجب
 والخائض بل للتعطُّر أيضاً فإن قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التسلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير
 المتطهر من مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضاً فلا يصح قوله خاصة قلنا نبي كلامه
 على رأى المتقدمين فإنه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعني

المراد بالنظم ههنا اللفظ إلا أن
 في إطلاق اللفظ على القرآن
 نوع سوء أدب لأن اللفظ
 في الأصل إسقاط شئ من
 القم فلهذا اختار النظم
 مقام اللفظ وقد روى
 عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم
 يجعل النظم ركناً لازماً في
 حق جواز الصلاة خاصة
 بل اعتبر المعنى فقط حتى
 لو قرأ بغير العربية في
 الصلاة من غير عذر جازت
 الصلاة عنده وإنما قال
 خاصة لأنه جعله لازماً في غير
 جواز الصلاة كقراءة الجنب
 والخائض حتى لو قرأ آية
 من القرآن بالفارسية
 يجوز لأنه ليس بقرآن
 لعدم النظم

لكن الاصح أنه يرجع

عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلم يذم أو ردها القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعه فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشارك كما سيأتي وهذا ما قاله في الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة واحدة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجي (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراعاتهما) وهذا ما قاله في الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده في الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالة عليه) وهذا ما قاله في الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم

المعنى (قوله لكن الاصح أنه يرجع) الى قولهما على ما روى نوح بن أبي مريم عنه قال خسر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر احيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسألة مشككة اذ لا يتضح لاحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وخسر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشارك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجيح البعض على الباقي فهو المؤول والافهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر والتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والعربى والكناية لانه ان استعمال في موضوعه حقيقة والافجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والفسر والمحكم الى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أو لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجر صيغته فهو الظاهر والافهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي ولنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مرجو فيه فهو الجمل والافهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الإشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والافاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والافهو الاقتضاء والعسمة في ذلك هو الاستقرار الان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم نارة الى العرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفي فيها الاختلاف بالحشيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشارك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله وهذا ما قال) عبر في الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة واحدة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والا قرب ما ذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوه حروفه بقريسة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى الخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبير بذلك كرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق اظهار المعنى ومراعاته وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والمعاني أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الأول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثيراً ولو اُحد أو الأول اما أن يكون وضعه لكثير بوضع كثيراً ولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والافان ما أن يكون الكثير محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ ولا فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له من أحوال ذلك الكثير فهو العام والاف هو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصوراً في عدد معين فهو من أقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضاً من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمتشرك ما موضوع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للأسماء التي وضعت أولاً للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العامة المناسبة أو المناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ الموضوعية في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض * والعام لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور مستغرق بجميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبة إلى أفراد معني واحد كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما سيبيح عفاً قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كإفصاح الجوع واسماها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البديل كإفصاح من دخل دارى أو لافله كذا والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البديل قلنا خفيئاً يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البديل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فأنما يصلح جواباً عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الأحاد على سبيل البديل عند القائلين بعدم عمومهم أيضاً والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير ولا مر يشترك فيه وحدان الكثير والمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئياً من جزئياته أو جزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العددان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمر ورجل وفرس أيضاً لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا الاعتبار هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الأحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقلياً ضرورياً يعني ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لانفي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجازاً والتعريف للعام الحقيقي لاننا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والافالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول حينئذ يكون لفظ السموات موضوعاً لكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعاً لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل ببقية الاستغراق ما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلاً انما يصلح لجزئيات المائة لا ما يتضمنها المائة من الأحاد لاننا نقول اراد بالصالح صلوح اسم الكل لجزئياته وأوالكل لاجزائه فاعتبر بالدلالة مطابقة

(التقسيم الأول) أي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضعه لكثير وضعاً متعدداً مشتركاً) كالعين مثلاً وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعاً واحداً) أي وضعه لكثير وضعاً واحداً (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والاف جمع مشترك ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمر وغير محصور يخرج أسماء العددان المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجلاً وهذا معنى

وهما لا مشتقان أو لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان أر يده المسمى بلا قيد فطلق أو معه فقيد أو اشخاصه كلها فعام أو بعضها معيناً
فمعهود أو منسكراً فنكرة فهي (٣٤) مواضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لعين عند الاطلاق

له أي السامع وانما قلت
عند الاطلاق اذ لا فرق
بين المعرفة والنكرة في
التعيين وعدم التعيين
عند الوضع وانما قلت
للسامع لانه اذا قال جاءني
رجل يمكن أن يكون الرجل
معيناً لمتكلم فعمل من
هذا التقسيم حد كل واحد
من الاقسام وعلم ان المطلق
من أقسام الخاص لان
المطلق وضع للواحد النوعي
واعلم انه يجب في كل قسم
من هذه الاقسام ان يعتبر
من حيث هو كذلك حتى
لا يتوهم التنافي بين كل
قسم وقسم فان بعض
الاقسام قد يجتمع مع
بعض وبعضها لا مثل قولنا
جرت العيون فن من حيث
ان العين وضعت تارة
للباصرة وتارة لعين الماء
نكون العين مشتركة
بهذه الحيثية ومن حيث
ان العيون شاملة لافراد
تلك الحقيقة وهي عين
الماء مثلاً تكون عامة
بهذه الحيثية فعلم انه
لا تنافي بين العام والمشارك
لكن بين العام والخاص
تناف اذا لا يمكن ان يكون
اللفظ الواحد خاصاً
وعاماً بالحيثيتين فاعتبر

المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى القتل هو القتل مع المفعول ليس بابعد من القول بان الابيض معناه
البياض مع الافعل والمدرج معناه الدرجة مع المفعول (قوله وهما) أي العلم واسم الجنس اما مشتقان
كما تم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسماً لاسم الجنس أولاً كز يدور رجل والاشتقاق
يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في أصل المعنى والتركيب فتد أحدهما إلى الآخر
فالرود مشتق والرود إليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه
الاصول وترتيبها فتجعله دالاً على معنى مناسب معناه فالأخذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى
أن العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الأصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو
اسم الجنس لا غير (قوله ان أر يده المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون
الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم
غير مقيد بشيء من العوارض (قوله فهي ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة
وهو ما يستعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلة بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهني أو رد
تعريف المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق السامع) قيدان للتعين وعدمه
والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل
في شيء لا بعينه فالاعتبار في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن
ان يكون الرجل معيناً للسامع أيضاً لانه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم انه يجب الخ) يريدان تمييز
الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع
الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحد لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيراً للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور
فاللفظ الواحد لا يكون عاماً وخصوصاً باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد
وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرر
هذا التقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ من الكلام في نفس
التقسيم أو ردت فصول الأحكام المتعلقة بالاقسام الأولى في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر
العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ
وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحداً أو شراً إلى ان مثل لفظ المائة أيضاً موضوع لواحد النوع كالرجل
والفرس الا ان المصنف جعله قسماً له نظر الى اشتغال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة أو
وذكر في الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على
الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحتراز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم
يخرج التثنية لانه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا لانه أفرد خصوص العين
بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيه على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه
بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً ولا يخفى ما في هذا من التسكاف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل
وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيه على جريان الخصوص في المعاني والمسميات

(يوجب الحكم) فإذا قلنا زيدا خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعنى فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء أنه يراد بالقطع معين والمراد ههنا المعنى (٣٥) الأعم وهو أن لا يكون له احتمال

ناشئ عن دليل لأن لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القراء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القراء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القراء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على ان بعض الطهر ليس بطهر والالكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل

بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعتراض أيضا بانه اذا كان تعريفا لقسمة الخاص كان الواجب ان يورد كلفة ودون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلفة كل والخاص اسم لكل من القسمين للاحاد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للسمي المعلوم أي العين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي ثبت اسنادا مرأى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيد خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيذا وعالم قلنا كأنه أراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الأحاد الخصوصية قطعا لاجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا الأعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال وتقيض الخاص أعم من تقيض الأعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الأعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القراء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكيف اطلاق الأشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القراء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الاول بان الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام وأواسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالاربعة فوجب تبامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومشله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأني له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو جاع او كان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو اننا لانسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا اطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لاعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجود ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد بأحنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجود ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على ان بعض الطهر) جواب سؤال مقدر نوحيه اننا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكن في الثالث بعض طهر فينبغي أنه اذا مضى من الثالث شيء محل طه التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد قدرت بهذا

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المراتين سواء كانتا مال أو بغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسحا والايصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا به كور في المتن مشروحا

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للجموع فقد ثبت ما ذكرناه المانع المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة فاشتهر على ثلاثة أظهارا وكثيرا باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الاعتبارا نقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فلها لا تنصف باسما الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم كونه طهر واحد فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهر واحد ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهر واحد بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهر واحد ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بدمن البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكره في الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا يفسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلماذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرافي أثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أى التطلق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظر الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد ترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لانه كره أى انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أى ثنتين بدليل قوله ثم قال فان طلقها أى بعد المراتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أى علمتم أو ظننتم أيها الحكم ان لا يقيم أى الزوجان حدود الله أى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أى فلاثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخصص بالافتداء بالافعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرّر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوع الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا يفسخ كاذب اليه الشافعي فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا يفسخ ولا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه غير الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المراتين سواء كانتا مال أو بغيره فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المنفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أى بعد المراتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واداني بيان الخلع غير منصرف الى

(وقوله تعالى ان تبغوا
 باموالكم الباء لفظ خاص
 يوجب الاصلاق فلا ينفك
 لا تبغوا) أى الطلب (وهو
 العقد الصحيح عن المال
 أصلا فيجب بنفس العقد)
 بخلاف الفاسد فان المهر
 لا يجب بنفس العقد اذا
 كان فاسدا (خلافا للشافعي)
 والخلاف ههنا في مسألة
 المفوضة أى التي نكحت
 بلامهر أو نكحت على ان
 لامهر لها لا يجب المهر عند
 الشافعي رحمه الله عند الموت
 وأكثرهم على وجوب
 المهر اذا دخل بها وعندنا
 يجب كمال مهر المثل اذا دخل
 بها أو مات أحدهما (وقوله
 تعالى قد علمنا ما فرضا
 عليهم خص فرض المهر أى
 تقديره بالشارع فيكون
 أدناه مقدر اخلافه) لان
 قوله فرضنا معناه قدرنا
 وتقدير الشارع امان يمنع
 الزيادة أو يمنع النقصان
 والاول منتف لان الاعلى
 غير مقدر في المهر اجاعا
 فتعين الثاني فيكون الادنى
 مقدر اولما لم يبين ذلك
 المفروض قدرناه بطريق
 الرأى والقياس بشئ هو
 معتبر شرعا في مثل هذا
 الباب أى كونه عوضا
 لبعض أعضاء الانسان
 وهو عشرة دراهم فانه
 يتعلق بها وجوب قطع اليد
 وعند الشافعي رحمه الله

الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسر ودل عليه سياق النظم وهو ان الاقتداء
 منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا ان لا يقيما حد ود الله
 فان خافا ذلك فلا ثم في الاخذ والاقتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالاقتداء
 لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كتبا هما وأحداهما ماخلع واقتداء
 وبهذا يدفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بما يوجب الفاء في قوله تعالى فان
 خفتم ان لا يقيما الآية الثانية لزوم تر بيع الطلاق بقوله فان طلقها الترتيب على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك
 لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس بنفس الخلع بل انه على
 تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء لكن يرد اشكالان أحدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو
 الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بثن وثانیهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق
 وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بان كونه مرجعيا انما هو على
 تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية تنزل في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجب بان الطلاق على مال أعم
 من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون
 بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل
 الفاء في الآية مجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
 التحليل بعد هامن غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في
 قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم قبلا اجاع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر
 لا بوجوب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والافتراض في الذكر حاصل في جميع حروف
 العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باخسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان
 اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم
 التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالرجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فان أثر
 التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع
 (قوله ان تبغوا) مفعول له أى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا
 عن ما وراءكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد
 الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجاعا بل يترأى الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى انه
 حقيقة في الاصلاق مجاز في غيره ترجيحها للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة)
 من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلامهر أو على أن لامهر لها لكن المفوضة
 التي نكحت نفسها بلامهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي ببل المراد من
 المفوضة هي التي أذنت لوليها أن يزوجهما من غير تسمية المهر أو على أن لامهر لها فزوجها وقدير وى
 المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلامهر وكذا الامه اذ ازوجها سيدها بلامهر (قوله قد
 علمنا ما فرضا) المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والایجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على
 المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقريظة تعديته بعل وعطف ما ملكت ايمانهم
 على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص
 حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها وتفرضا لهن فريضة أى
 تقدر او فرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته
 بعل التضمن معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناها وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان

تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهر او قد ورد نذر الاسلام

الفرض ههنا بمعنى الإيجاب ولما كان هذا مخالفاً لتصريح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغة وفي الإيجاب شرعاً
عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل
حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصاً في ان مقدر المهر هو
الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا دقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون
لايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيها الشافعي بأحنيقة محتجبان فيما
ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره
خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لامتنها محل جديد وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونهما من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم
تنهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحل بالاباحة الأصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من
طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثاً ثبتت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور
اغاية الشيء قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضاً كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على ان
وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته
الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقى جعل
الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو الميثب للحل
وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محلاً لأى مثبت للحل ففيما دون الثلاث
يكون الزوج الثاني ممتلاً للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهم ما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع
يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي
حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض
العقوبات ما يجب حق الله تعالى خالصاً فيجب ان تكون الجنابة واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول
العصمة التي هي محل الجنابة الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقاً بما لا قيمته
كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالاً وجواباً اعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل) حكم العام
عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص
كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع
ما يشكوا له من الافراد قطعاً وقيناً عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظناً عند جمهور الفقهاء والمتكلمين
وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي
ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولانه
يؤكد بكل وأجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتجج اليه فهو للبعض
وليس بعموم فيكون مجمل وأما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً بين
الواحد والكثير فقوله وانه يؤكده عطف على قوله لاختلف أعداد الجمع فيكون دليلاً آخر على الاجمال
ويحتمل ان يكون عطفاً على قوله لانه مجمل فيكون دليلاً على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول انه
يحمل على الكل احترازاً عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التأكيدي دليل العموم
والاستغراق والالسان تأسيساً لتأكيده اصرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجع على
الاشتراك فيحمل عليه للقطع بأنه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازاً في الواحد مما اجمع عليه أئمة اللغة

وجه الله تعالى في هذا
الفصل مسائل أخر أوردتها
في الزيادة على النص في
آخر ففصل النسخ الا
مسئلتين تركتهما بالسكينة
مخافة التطويل وهما مسئلتا
الهدم والقطع مع الضمان
(فصل) حكم العام التوقف
عند البعض حتى يقوم
الدليل لانه مجمل لاختلف
اعداد الجمع فان جمع القلة
يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلاثة الى العشرة وجمع
الكثرة يصح ان يراد منه
كل عدد من العشرة الى
مالانهاية لانه اذا قلنا زيد
على أفلس يصح بيانه من
الثلاثة الى العشرة فيكون
مجملاً (وانه يؤكده بكل
وأجمع ولو كان مستغراقاً
لما احتجج الى ذلك ولانه
يؤكد كراجم ويراد به الواحد
كقوله تعالى الذين قال لهم
الناس ان الناس المراد
منه نعيم بن مسعود أو
اعرابي آخر والناس الثاني
أهل مكة (وعند البعض
يثبت الأدنى وهو الثلاثة
في الجمع والواحد في غيره)

لأنه المتيقن فإنه إذا قال فلان على دراهم يجب ثلاثة باتفاق يثبتا ويشك كما تقول إنما ثبت الثلاثة لأن العموم غير ممكن فثبتت أخص
الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله بوجوب الحكم في الكل) نحو جاءني القوم بوجوب الحكم وهو نسبة المجيء إلى كل أفراد تناولها
القوم (لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطيب قد وضعت اللفاظ لها (وقد
قال على رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتها الآية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيما كن) فأنها تدل على حل
وطء كل أمة مما لو كانت مع اجتماعه مع اختها في الوطء أولا (وسر منهما الآية وهي أن تجمعوا (٣٩) بين الاختين) فأنها تدل على حرمة

الجمع بين الاختين سواء كان
الجمع بطريق النكاح
أو بطريق الوطء بملك
اليمين (فالحرم راجع)
كما يأتي في فصل التعارض
أن المحرم راجع على المبيح
(وابن مسعود رضي الله
تعالى عنه جعل قوله تعالى
وأولات الأجناس ناسخا
لقوله تعالى والذين يتوفون
منكم حتى جعل عدة
حامل توفى عنها زوجها
بوضع الحمل) اختلف على
وابن مسعود رضي الله
تعالى عنهما في حامل توفى
عنها زوجها فقال على
رضي الله تعالى عنه
تعتد باعد الاجلين توفيقا
بين الآيتين أحدهما في
سورة البقرة وهي قوله
تعالى والذين يتوفون
منكم ويدرون أزواجها
يربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشرا والآخرى
في سورة النساء القصص
وهي قوله تعالى وأولات
الأجناس أجلهن أن يضعن
حملهن فقال ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه من شاء

والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان وأعد رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل بيد الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن
مسعود الأشجعي عشرا من الأبل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود أن
الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم (قوله لأنه المتيقن) استدلل على المذهب الثاني
بأنه لا يجوز إخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لأنه أن أراد الأقل فهو
عين المراد وأن أراد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فإنه مشكوك
أذ بما كان المراد هو البعض والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم بما كان أحوط
فيكون أرجح ولا يخفى أن التوضيح بقوله فلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى
كون الأقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الأجناس (قوله لأن العموم معنى
مقصود) استدلل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الأكثر
ونفس الحاجة إلى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها اللفاظ
لظهورها والحاجة إلى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر
لأن المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالجاز أو الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي
اكتفي في التعبير عنها بالإضافة كرائحة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع فلأنه ثبت من
الصحاب وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبر فإن قيل فهم ذلك بالقرآن قلنا فتح
هذا الباب يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرآن فإن الناقلين للنالم ينقلوا نص
الواضع بل أخذوا إلا كثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وسر منهما) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى
هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفًا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لأن الجمع بين
الاختين لما حرم نكاحها وهو سبب مفض إلى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بأن هذا حينئذ
لا يعارض النص المبيح لأنه بطريق العبارة وأجيب بأنه قد خصت من المبيح الأمة المجوسية والاخت من
الزراعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيًا فيعارضه النص المحرم وإن كان بطريق الدلالة فإشار المصنف إلى أن
يحرم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضًا بالعبارة لأن قوله تعالى وإن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالإضافة أو
اللام أي جمعكم وأجمع بين الاختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار ما تناوله
الآيتان) لأن أولات الأجناس لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج الذين
يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الأجناس باعتبار إيجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون
ناسخًا لقوله والذين يتوفون باعتبار إيجاب عدة غير الحامل بأربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخًا (قوله لكن
عند الشافعي رحمه الله) قد سبق أن القائلين بأن العام بوجوب الحكم فيما يتناولونه منهم من ذهب إلى أن موجه

بأهله إن سورة النساء القصص نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الأجناس أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين
يتوفون منكم أو يدرون أزواجًا يربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالأشهر سواء
كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الأجناس يدل على أن عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الأجناس أجلهن
ناسخًا لقوله يربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما إذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الأربع التي
تمسك بها على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أى التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماله الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بالاقرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع (٤٠) عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال

المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل وأجمع وأيضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لاندعي ان العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا أكد يصير محكما أى لا يبقى فيه احتمال أصلا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان في

ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يتخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذا قطع بعدم القرينة الانادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدلل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا ما الاول فتقرر به ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقرر به انه لو جاز ارادة البعض مسميات العام من غير قرينة لا يرتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح معناهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التليس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لم يكتفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لاعمالا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعياً وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل والم لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فالولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يتقضى بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل أقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل وأجمعين وتقرر به انه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا يناقض القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعياً مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاء في زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء عرسوله أو كتابه وان أريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية

الدلالة على المعنى الحقيقي بل ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بالاقرينة فان التخصيص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان التخصيص هو الكلام فان كان متراجخا لا نسلم انه يخص بل هو ناسخ بقى الكلام في التخصيص الذي يكون موضوعا لقليل ما هو

القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر
العام على بعض السميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو مترسخ ولا شك في شيوعه وكثرته
بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المترسخ فله ان
يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة
في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض
فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله
لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لانسلم
ان التخصيص الذى يورث شبهة في العام شائع بالقرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص أى القصر
على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن الخاصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع
وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بالقرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان
المخصص هو الكلام فان كان مترسخا لانسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم
وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أى كون العام قطعيا عندنا
خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم
تأخر أحدهما عن الآخر أو لافان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لآخره
مترسخا والآخر منسوخا للتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام
فيكون مخصصا لانسوخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص في الواقع لانه ظنى والخاص
قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لافى
القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بالامعاض وسيجيء بحكم تعارض النصين عند الجهل
بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأى على رضى الله
تعالى عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لافى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا فى غير
الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص
بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عامامتنا ولا شئ آخر فيكون
العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في مقتولوا
الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ
للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله وان كان مترسخا
عنه كما في الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال مترسخ عن قوله
تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص
وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخت
الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا ان يقيده بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها
العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحثية يكون
عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل
ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون
عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) نفرع على جعل الخاص المترسخ ناسخا
لاخصصا يعنى يكون العام فيما يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

(واذا ثبت هذا فان تعارض
الخاص والعام فان لم يعلم
التاريخ حمل على المقارنة)
مع ان في الواقع أحدهما
ناسخ والآخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ
والمسوخ حملنا على المقارنة
والا يلزم الترجيح من غير
مرجح (فعند الشافعى
رجح الله يخص به وعندنا
ثبت حكم التعارض في قدر
ما تناوله وان كان العام
متأخرا ينسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا
يخصه وان كان مترسخا
ينسخه في ذلك القدر عندنا)
أى في القدر الذى تناوله
العام والخاص ولا يكون
الخاص ناسخا للعام بالسكامة
بل في ذلك القدر فقط (حتى
لا يكون العام عاما مخصصا)
بل يكون قطعيا في الباقي
لا كالعام الذى خص منه
البعض

ما سيجي (قوله فصل قصر العام على بعض ما تناوله) تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون غير مستقل أو بمقتضى الاول ليس بتخصيص بل ان كان بالاولا واثباتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والافصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة وغيرها نحو جاءني القوم أكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربع والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الخس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا أحد لهما مابا آخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجل نحو لا تكسر رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو آخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء أو لاثم اخرج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر لان ثبت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفي ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصل وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند أي حنفية رجحما لله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لا فاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجي فان قيل جعل المستقل ههنا مخصوصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص فلنا تخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابل وهو المقيّد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات ببعض مع التراخي (قوله واما الخس) فيه تسامح لان المدرك بالخس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانهما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى وأثبت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله واما العادة) فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفاني رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد الاذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكس في التناثر ويبيع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الزمنة والا مكنته خضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى وألا برأس البقر والغنم والابل وثاني برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالماء في الفن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطى اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حلال لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يد احتى يكون أحق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطاء المكاتب بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محمولة للفسخ واشترط الملك انما هو بقدر

تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فلا استثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حذاه نحو قوله تعالى أتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق (أو بمقتضى وهو) أي القصر بمقتضى (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالتي كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الخس نحو وأثبت من كل شيء واما العادة نحو لا يأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حلال يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أي واما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا تقع على العنب

ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر واما الولد فان الرق فيه ما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لاياً كل فاكهة ولا نية له لم يحث بأكل العنب والرطب والرمان عند أي حنيفة رجه الله لان كلامها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أي التلذذ والنعيم وهو الغذائية وقوام البدن به فيه انه زيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصراً أي له كثرة بعسر العلم بقدرها والافجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط أوصفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لاصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أوصفة لاستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخرج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء أوصفة أو شرط أو غاية موضوع الباقي مثلاً اذا قال عبده احرار الاسماء فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع الباقي وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقتضائه ونحوه فهو ممنوع والالكان مشتركاً وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضح انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضاً كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الداهيين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون انه مجاز فيه هذا ولأنه على قاعدة جلية وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دلالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق باخوه هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القليل كالمثنى والمجموع والمضمر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة من هذا القليل وقد يكون بثبوت قاعدة دلالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضح جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجازو يشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلنظ الاسود في مثل قولنا ركب الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقي مستعملاً في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازاً من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة

في غير المستقل) أي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أي العام (حقيقة في الباقي) لان الواضح وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي (وهو) أي العام (نحو بلاشبهة فيه) أي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوماً اما اذا كان مجهولاً فلا (وفي المستقل كلاماً أو غيره) أي فيما اذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان التخصيص كلاماً أو غيره (مجاز)

أى لفظ العام مجازى فى الباقي (بطريق اطلاق اسم السكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث انه مقصور على الباقي (حقيقة من حيث التناول) أى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أى التخصيص (بالكلام أو غيره) فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاماً أو غيره (لكن يجب هناك (٤٤) فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعياً لانه فى حكم الاستثناء لكنه

حذف الاستثناء معتمداً على العقل على انه مفروق عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كخطابات الواردة بالفراض فانه يكفر جاحداً اجماعاً كونها مخصوصة عقلاً فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما افلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبق حجة أصلاً معلوماً كان المخصوص كالمتضمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولاً كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (لانه ان كان مجهولاً صار الباقي مجهولاً لان التخصيص كالاستثناء اذ هو بين انه لم يدخل) أى التخصيص

الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجاز باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجاز انعم لو كانت صيغة العموم موضوعاً للسكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها فى الباقي مجازاً من حيث الوضع للسكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انهما موضوعاً للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعنى اطلاق السكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح نجر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فى فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجب ان الباقي ليس نفس الموضوع له الا لأن اللفظ انما يكون مجازاً فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذلك عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضاً حقيقة فى السكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فاجره فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغة مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا تقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصاراً لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد ابطال ارادة البعض لم يصير الباقي مجازاً فكذلك ههنا وأجيب باننا لانسلم انه كـتكرير الآحاد بل هو موضوع للسكل فباخراج البعض يصير مستعملاً فى غير ما وضع له فيكون مجازاً بخلاف التكرير فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملاً فى غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لانه مثل التكرير بعينه وذ كر شمس الأئمة ان حقيقة صيغة العموم للسكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها لما تناولته من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل أيضاً وان كان أيضاً بصيغة العموم نظراً الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مالىكى احرار الافلانا وفلانا ولاماوك له سواهما كان الاستثناء صحيحاً لاحتمال ان يكون المستثنى بعضاً اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مالىكى احرار الافلانا مالىكى (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الاحسن ان يقول أى لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازاً باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يتناول ان يكون مقصوراً على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوماً فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كاستثناء فانه بين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولاً يكون الباقي فى صدر الكلام مجهولاً ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوماً فافظا هـ ان يكون معلوماً لانه كلام مستقل) والاصل فى النصوص التعليل (ولا يدرك كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً وعند البعض ان كان معلوماً فى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كاستثناء) فى انه بين انه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة

والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبنى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيهما وراء الخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط التخصيص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان التخصيص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير مجهول على ظاهره) وهو ارادة الكل فسلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افسرده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساوي ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدده معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصه خبر الواحد والقياس) ثم أراد ان يبين ان مع وجود

مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبده احرارا لبعضا أورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون التخصيص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان التخصيص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان التخصيص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان التخصيص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر التخصيص قطعيا وان كان التخصيص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان التخصيص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط التخصيص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه الشبهة معلوما كان التخصيص أو مجهولا والتسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا يسقط التخصيص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة التخصيص اليه لكون التخصيص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا لاجتماعه مع الباقي على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا يقينا أما كونه حجة فلا تحتاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات التخصيص منها البعض شأنها معان غير تكبير فكان اجاعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيمادونه مجازا واما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما ولا فلان ما ذكرنا يصح في التخصيص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء الخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجازا موقفا على البيان وغاية توجيها ان المراد انه لا يثبت عدده معين منها على سبيل القطع بل ان كان التخصيص مجهولا لا يرجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء الخصوص لكن ظنا لا قطع الاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جازي العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان التخصيص أو مجهولا لان يخص خبر الواحد والقياس اجاعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر الفقهية على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فباوراء الخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتباره توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن التخصيص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بترسخ القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالتخصيص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي بالشك اذ قيل التخصيص كان معمولاً به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولاً به أم بطل فلا يبطل بالشك (وان كان) أي المخصص (معلوماً فالشبه الاول يصح تعليله) لا يرد بقوله فالشبه الاول انه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يوضح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه (٤٦) الصفحة بل يرد أنه من حيث أنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا)

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوماً بنفسه مفيداً للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لرفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجهه دون وجهه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حقاً من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولاً أي متناً ولا ماهو مجهول عند السامع فن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام كالنسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً يقيين فلا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوماً فن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة الباقي تحت العام اذ لا يدري انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصاً مستقلاً بل بمنزلة وصف قائم بمصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوماً فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجتيه الثابتة بيقين بل يمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً من وجهه دون وجهه فيوجب العمل دون العلم فالخاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يرد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فالشبه الاول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلاً لان كلا شبهه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا أنه لم يصح في الناسخ لما منع وهو ضرورة القياس معارض للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أي لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح فعالاً للشبه الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لجوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه و بطلان حجتيه كان عتماً لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جواباً عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل

فان عندنا وعندنا أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائي واذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين أن المخصص غير داخل في العام فلماذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بظن يرق القياس فن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوق الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب

عندكم وعندنا أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله فادفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة لان ما يقتضي القياس تخصيصه بمخص وما لا فلا) فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فيكل ما توجد العلة فيه يخص قياساً وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أي لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون ورود متراحياً عن ورود العام فانا نجعله ناسخاً لاخصصاً على ما سبق (فان العام الذي نسخ بعض

ماتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمن أو باع عبد من الاهدأ بحصته من الالف يبطل البيع لان أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالخصه ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرط القبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففي المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء (٤٧) في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في

حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كأنه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبد من الاهدأ حقيقة الاستثناء موجودة فاذ لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين أحدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالخصه ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالخصه بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني أن البيع في الآخر يصح بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ماليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرط القبول المبيع (ونظير النسخ ما اذا باع عبد من بألف فبات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل

توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علمته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لماني العلل من التراحم وبتد ما تعينت لا يدري انما هي أي قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام و بطلان حجته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيم لم اعرفت من أنه ثابت ييقن والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم يبحر التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضاً ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح ميدينا لهذا العام لعدم تناوله شيئاً من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح ميدينا للعام فلو اعتبر لم يكن الاعراضا وفيه نظر لان عدم صالوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والال لم تصور كونه مخصصا لعدم صالوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صالوح القياس لذلك وأيضا لم يشترط في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا جاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيئاً من افراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد ثمن) أي ثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلا لا في حقيقته رجه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الإيجاب) لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جع بين حي وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخر (قوله فصار البيع بالخصه ابتداء) بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبد في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فخصه العبد من الالف خسمائة على التناصف وصورة البيع بالخصه ما اذا قال بعث منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس بمبيع يصير شرطاً) وذلك لانه لما جع بينهما في الإيجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الإيجاب فيهما التلا يكون المشتري ملحقاً بالضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبد او مكاتباً او مدبراً أو أوم ولد يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك انما يكون عند عدم صحة الإيجاب فيهما أو ما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الإيجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في

التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالخصه لكن في حالة البقاء وأنه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تنفسد) ونظير التخصيص ما اذا باع عيدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالا استثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصه كل واحد منهما عند أي حقيقته) رجه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل

في الإيجاب لا الحكم على ما عرف من حيث أنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالتمحيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا إن علم (٤٨) محل الخيار ومنه يصح البيع والأفلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن

(الإيجاب) لورود الإيجاب على العبد في لافي الحكم لما عرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع المالك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما أن يكون محل الخيار والتمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والتمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الأول باع سالما وغاما بالفين كلاهما بالفين صفقة واحدة على أن البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بالفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلاهما بالفين على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لتمن كل واحد ولا يفيده الخيار فرعاية شبه النسخ أعني كون محل الخيار داخل في الإيجاب تقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدین بالنظر إلى الإيجاب مبيع يباع واحدا فلا يكون بيعا بالحصص ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة التمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة الباقية أعني صح في الأولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والتمن ترجح جانب الصحة فيلاثم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار أو التمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلاثم شبه الاستثناء وقد يقال إن في كل من الصور عمل بالاشبهين إمامي الأولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتهما لكونه استثناء معلوما وإمامي الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة التمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك وإمامي الأخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدین فلا ينعقد بالشك وفيه نظر إماما ولا فلان معنى شبه الاستثناء أن محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للمبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة التمن وحده موجباً للفساد مع أنه معلوم وإماما نيا فلان الأصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع إلا لذلك فعلى ما ذكره يلزم أن لا يثبت الفساد في شيء من الصور لأنه لا يثبت بالشك (قوله وجهالة المبيع أو التمن) فان قيل جهالة التمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدير أجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد إلا بحكمة فصار الإيجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحرفي في الإيجاب في حق الآخر محصته من التمن ابتداء بخلاف المدير مع القن فان الإيجاب تناوّل ما وإنما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لابنص قائم بمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير التمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدير فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة عن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن البيع في الصورة الأولى ينبغي أن يكون

يكون محل الخيار ومنه معلومين كما إذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع أن لا يكون شيء منهما معلوما فلوراعينا كونه داخل في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع غاية ما في الباب أنه يصير بيعا بالحصص لكنه في اليقضاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الأربع أما إذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما إذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه العلة وجهالة المبيع أو التمن أو كليهما فإذا علم أن شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا إذا كان محل الخيار

أو منجه مجهولا لا يصح البيع رعاية شبه الاستثناء وإذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية شبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن قبول ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة برحه الله تعالى لأن الحر غير داخل في البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة للنسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فاسد ابناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بجميع شرط القبول المبيع كافي بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخل في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بجميع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجهه دون وجهه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والتمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غير هاتجه كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي المألوظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من استيعاب المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البذل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد بكل واحد على الافراد وحيث ثبت للاتحاد انما ثبت لانه داخل في المجموع كالرهن اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يشي ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهن دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذان اويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لالكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهن أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولودخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الازيد او من شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الازيد او هذا كما يصح عندي عشرة الاوحد ولا يصح العشرة زوج الاوحد اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلودخله واحد استحق درهمه ولودخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفرد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أو لا منفردا استحق الدرهم ولودخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولودخله متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشئ منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهن والقوم يصح اطلاقه على أي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافية لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعروف وأما المنكر فسيأتي ذكره وكذا سائر أسماء الجوع والافقد سبق ان الرهن اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعروف باللام من الجوع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهن أو للعشرة فسادونها كجمع القلة مثل

(فصل في ألفاظه - وهي
اما عام بصيغته ومعناه
كالرجال واما عام بمعناه
وهذا اما ان يتناول
المجموع كالرهن والقوم
وهو في معنى الجمع أو كل
واحد على سبيل الشمول
نحو من يأتيني فله درهم
أو على سبيل البذل نحو
من يأتيني أولا فله درهم
فالجمع وما في معناه يطلق
على الثلاثة فصاعدا)
فقوله يطلق على الثلاثة
فصاعدا أي يصح اطلاق
اسم الجمع والقوم والرهن
على كل عدد معين من
الثلاثة فصاعدا الى
ما لا نهاية له فاذا أطلقت
على عدد معين تدل على
جميع افراد ذلك العدد
المعين فاذا كان له ثلاثة
عبيد مثلا أو عشرة عبيد
فقال عبيدي أحرار يعنى
جميع العبيد وليس المراد
انه يحتل الثلاثة فصاعدا
فان هذان في معنى العموم

(لان أقل الجمع ثلاثة)

وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فافوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والثنتية والجمع (ولانزع في الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كأيذ كرا لجمع الواحد (والحديث محمول على الموارث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المتقدم واحد يقوم على جنب الامام واذا كان اثنان فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا تهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على أحدهما المعاني الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولانتمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين الثنتية والجمع لان المثني جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للأفراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لايحمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجود الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السادسة كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كلالا خوات وفي الوصية للثنتين ما وصى لافرق باء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما اذا جعل الله رجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فافوقهما جماعة ومثله حجة من الأقوى فكيف من النسي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والثنتية والجمع في غير ضمير المتكلم لما استعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا وأيضافا فافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأيضافا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وأيضافا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لان أسماء الأعداد ليست بجوعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاء في زيد وعمر والعلمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وخجبا والوصية لكن لأباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أي من يرث بالاخوة يعني الاختين لآب وأم وأولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قرابة لكونها قرابة الجزئية وأيضافا يعلم ذلك بطريق الإشارة من قوله تعالى فإله كرمثل حظ الاثنين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنين أعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت ذهب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظهما مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الاولى وأما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحجاب لا يكون الاوارثا بالقوة أو بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال لعيمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السادسة بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السادسة وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما رواه وروى لأستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي ونوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقه بالميراث من حيث ان كلا منهما ثبت الملك بطريق الخلاف بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العظام والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانه الحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز

أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الواحد بل يجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما
 وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازاً عن استتقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع
 الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو ترددي بينهما
 أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في
 ذلك بان يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في المواثيق استحقاقاً ونجيباً وفي حكم الاصطفاة خلف الامام
 وتقدم الامام عليهما وفي اباحة السفر لهما وارتقاء ما كان منهما في أول الاسلام من مسافرة واحد أو اثنين
 بناء على غلبة الكفارة وفي انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي
 عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس
 النزاع في ج م ع وما يستق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف
 وانما النزاع في صيغ الجمع وضماؤه ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضرىوا
 لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكم كما فانه وفاق فعلي هذا الحاجة الى ما ذكره
 المصنف جواباً عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي
 دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحداً كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على
 الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ
 وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجازي في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع
 للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التسبع من اجل الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن
 نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تسبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذه الكلام حقيقة وهو
 ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم أنهم لم يفرقوا في
 هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة بل بظاهره على أن التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان
 جمع القلة مختص بالعشرة فادونها وجمع الكثرة غير مختص لأنه مختص بما فوق العشرة وهذا وفق
 بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى
 التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى
 واحد والخمارة عند المصنف أن العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء وفي معناه مثل الرهط والقوم يجوز
 تخصيصه الى الثلاثة تقريرا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع
 فيصير نسباً وان كان مفرداً كالرجل أو مافى معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه
 لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول أن الجمع انما
 يكون عاماً عند قصد الاستغراق على ما تقرروا حينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون
 الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازاً كما سبق وأيضاً
 النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر حينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلاً الثاني
 ان حل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سبقنا وحينئذ
 لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد أو كات كل رمانة في البستان ثم قال أردت
 واحداً اعد لا غيراً فاعقلاً ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام
 والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد أن يبقى ما دلل الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام
 على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون نفياً للجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى
 العموم والاستغراق في النبي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل)

على اثنين فلم أن الاثنين
 جمع فنقول فعلنا غير مختص
 بالجمع بل مشترك بين التثنية
 والجمع لأن المثنى جمع
 (فيصح تخصيص الجمع)
 تعقيب لقوله ان أقل
 الجمع ثلاثة والمراد التخصيص
 بالمستقل (ومافى معناه)
 كالرهط والقوم (الى الثلاثة
 والمفرد) بالجر عطف على
 الجمع أي المفرد الحقيقي
 (كالرجل ومافى معناه)
 كالجمع الذي يراد به الواحد
 (نحو لا تزوج النساء الى
 الواحد) أي يصح تخصيص
 المفرد الى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهم ما قوله تعالى فلا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أي من ألفاظ العام
الجمع المعروف باللام إذا لم يكن معهودا لان (٥٢) المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية فتعين

الكل) اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى أو الذهبى واما الاستغراق الجنس واما التعريف الطبيعية لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من جملة على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد واستغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من جملة على جميع الافراد لان البعض متيقن والسكل محتمل فاذا علم ذلك فى الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن جملة بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن جملة على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الأولوية إشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة

قد سبق ان التخصيص لا يكون الاستقلال فهذانا كيد لدفع توهم جملة على المعنى اللغوى وتنبية على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه ويجوز الى الواحد فى الجمع أيضا نحو اكرم الرجال الا الجمال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى انه اسم للواحد فافوقه كما فسر ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرذ انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيين وفى الكشف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة أو أقلها ثلاثة وأربعه وهى صفة غالبية كانتها الجماعة الخافة حول الشيء فقصود المصنف انها ليست للجمع كالرط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله ومنها الجمع المعروف باللام) استدلل على عمومها بالعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعروف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهد يتهاى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتميز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهبى أو لا وهو الاستغراق احتراز عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهبى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير لان القوم أخذوا بالخاص وجعلوا أربعة أقسام توضحها وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل أى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكالتميز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهبى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصاً فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهبى مقداً على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة وأكثر استعمالاً فى الشرع واحوط فى أكثر الاحكام اعنى الايجاب والنسب والتجريم والكراهية وان كان البعض أحوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخراً عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيد الاسم بدون اللام وهذا اعمتوج ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهبى فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهبى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى ورجعى وبالجملة توقف العهد الذهبى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضاً حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحواً كالتحيز وشرب الماء دلالة على المعهود الذهبى الامثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة والبعض دون السكل وللمفهوم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهبى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله واصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون

خاصا

والسلام الاثمة من قر يش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الخلافة وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قر يش ولم يشكره أحد (واصحة الاستثناء

قال مشايخنا هذا الجمع أي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وبطل الجمعية حتى (٥٣) لو حلف لأتزوج النساء بحث بالواحدة

ويراد الواحد بقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينهم وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أمافي قوله لا أتزوج النساء فلان الميمين لمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير يمكن فذمه يكون لغوا وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلاً) أي إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقي في الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حلف اللام معمول ومعنى الجمعية باقي من وجه ولولم يحمل على هذا المعنى وسبق الجمعية على حالي يبطل

خاص اسم عدد مثل عندى عشرة الواحد أو اسم علم مثل كسوت زيدا الأراسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر اليوم كذا أو أكرمت هؤلاء الرجال إلا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب عنه بوجوده الأول أن المستثنى منه في مثل هذه الصور وإن لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف إلى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء زيدا وأيام هذا الشهر وأحاد هذا الجمع الثاني أن المراد أن الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لأن المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لآخره ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فإن كان محصوراً شاملًا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيدا للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد يذبح يصح الاستثناء والأفلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح إخراج الثالث أن المراد استثناء ما هو من أفراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال إلا زيد ليس من الأفراد لأن أفراد الجمع جوع لا أحاداً لأننا نقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعروف الغير المحصور إنما هو على الأحاد دون الجوع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد أفراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعروف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العزيمية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض أنه للجنس للقطع بأن ليس القصد إلى عهداً واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد ولا يكلم الناس بحث بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى أنه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة أفرادها والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الإطلاق وعدم الاستغراق إلا أن ينوى العموم فحينئذ لا بحث قط ويصدق ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه والميمين ينعقد لأن تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم أنه لا يصدق قضاء لأنه نوى حقيقة لا تثبت بالابنية فصار كأنه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الإثبات كما إذا حلف يركب الخيل يحصل البر ركوب واحد ويمنع في النفي مثل لا تحل لك النساء أي واحدة منهن فقوله تعالى إنما الصدقات للفقراء يكون معناه أن جنس الصدقة للجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد وذلك لأن الاستغراق ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد بالأحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لأننا نقول لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالملطوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باقي من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً بمعنى أنه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول غير الإسلام رحمه الله أن كل جنس يتضمن الجمع. فعنى الجمعية وهو التكثر باقي من وجه وإن بطل من وجه حيث صح الحلف على الواحد وأقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهده بته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولاً والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير أن لا يكون هناك معهود لأننا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لأن كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد إلى بعض أفرادها من حيث إنها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم اتقاء العهد الذهني في شئ من الصور المذكورة والصحيح في إثبات كون الجمع مجازاً عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام غير الإسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء ولا

اللام بالكلية حمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام غير الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار لا إذا أقيناه جعلاً لغا صرف العهد أصلاً إلى آخره

فعل من هذه الابحاث ان
ما قالوا انه يحمل على الجنس
بجاء مقيد بصور لا يمكن
جمله على العهد والاستغراق
حتى لو أمكن يحمل عليه كما في
قوله تعالى لا تدركه الابصار
فان علماءنا قالوا انه لسلب
العموم للعموم السلب
فجاء اللام لاستغراق
الجنس (والجمع المعروف
بغير اللام نحو عيسى
أحرار عام أيضا لصحة
الاستثناء واختلاف في الجمع
المنكر والاكثر على
انه غير عام وعند البعض
عام لصحة الاستثناء كقوله
تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا والنحويون
جعلوا الاعلى غير * ومنها
المفرد المحلى باللام اذا
لم يكن للمعهود كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين آمنوا وقوله تعالى
والسارق والسارقة الا ان
تدل القرينة على انه
لتعريف الماهية نحو
أكلت الخبز وشربت
الماء) وانما يحتاج تعريف
الماهية الى القرينة لما
ذكرنا ان الاصل في اللام
العهد ثم الاستغراق ثم
تعريف الماهية

أشترى الثياب يقع على الأقل ويحتمل الكل لان هذا جاع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه
جعلنا حرف العهد أصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس
من وجه فمكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجازا وعلى العهد
أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا الوقت خالعي على ما في يدي من
الدراهم ولا شيء فيها الزمها ثلاثة دراهم ولو حمل لا يكمله الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى
الاسبوع والسنة عندها لانه ممكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار
انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أي نفى الشمول ورفع الايجاب
الكل فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لـ
أحد فيكون سلبا كاملا يقال كما ان الجمع المعروف باللام في الإثبات لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في
النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلمنا للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي
القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي نعم وقد يجاب عن الآية
بانها لاتعم الاحوال والاقوات وبان الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيا (قوله لصحة
الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة
على العموم فاثبات العموم بهادور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير
فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع المنكر) لاشك في عموم معنى انتظام
جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالأكثر على انه ليس بعام لان رجالا في
الجوع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البديل
و بعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسد تاو لانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قاتل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان
في جملة على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الأقل لتيقنه
أو على الكل لكثرة قائده وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولا نه قد ثبت اطلاقه على كل
مرتبة من مراتب الجوع فجملة على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول
انا لانسم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم
اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة
بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كافي رجل لاجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم
يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة
ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد به موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة
فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد
الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق أو
للمعهود الذهني كما في أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء
المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية
فكانه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم
ان فيه سوقا دخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين
(قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق
والتي سرقته بالمثلين على ان المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال

(ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك انهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم (٥٥) يستقيم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من أنزل

الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان أى الشرط) مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين اما للحمل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدى حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البرهان لا يضرب أحد من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفي لا يكون عاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدى حر فعناه أضرب رجلا فشرط البرضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحولأأجالس الارجال عاما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تسجدوا للمشركين حتى يؤمنوا وهذا

الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أى ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد منهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا نعم مثل ما في الدار رجل بل جلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقيدة كافي ما من رجل أو لارجل في الدار فهو للعموم قطعاً ولهذا قال صاحب الكشف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيث بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأتم معترفون بذلك فهو إيجاب جزئي باعتبار ان تعاقب الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض أفراد ضرورة وقد قصد به الزام اليهود وورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالإيجاب الجزئي اذا الإيجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان السكينة والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفي السكلك معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا ولاشارة الى هذا التقرر قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا اله الا الله وواضحة الاستثناء فان قلت لما فمرت الا اله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه عمل للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الا اله لانه اسم لهذا المفهوم السكلى كالا اله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لاعلى المحل والخبر محذوف أى لا اله موجود أو في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الا اله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الوجود لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا او افعاء موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدى حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منفي مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لا يضرب رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الإيجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والإيجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الارجال عاما فان العلم ليس بما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجل لا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خيرا من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا أجالس الاعا معناه الارجل عاما فيعم عموم العلة ومعناه لا أجالس الارجل

من أن الجمع المعروف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلزم عموم الحكم وفي هذا الإشارة إلى الرد على من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ن تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعمومه علة وهذا امراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها بعمومه ويدل على هذا الأصل أنه لو حلف لا يجالس الرجال لا يجنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الرجال لا يجنث بمجالسة عشرين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لأن المعنى لا يجالس رجالا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الرجال عالما ولا يجنث في هذا البيان جار بعينه في مثل لا يجالس الرجال والوجه ما أشار إليه شمس الأئمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا يجالس الرجال معناه الرجال واحد افيجنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم بما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل ثمرة خبز من جرادة أو كرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالته لا يجالس الرجال عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالخاص ان النكرة في غير موضع النفي قد تم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه وعام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصورا ولو احدث بل الاضافي أي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر للجموعه فيكون أقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم وأولات الاحمال ن كلاً منهن بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذلك كراين الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أي النفي والشرط مثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تميم الابدليل بوجوب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرفة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم ثمرة خبز من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبخوا بقرة فانه انشاء لا امر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشترت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجهه مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولما قيل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبخوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرر برقبة اعتناق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بالامر بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصصة محتملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون

عالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا يجالس الرجال عالما كان عاما أيضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه) أي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء) ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبخوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

تأكيدها في النفس وتمكينها في القلب لأنها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فإشارته الى المصنف بقوله والاصح ان هذا تأكيده (قوله وان أقر بالف) يعني لو أدارصكا على الشهود فآقر عندهم مرتين أو أكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معتبرا بالمال الثابت في الصك فان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبي حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا أو شهد على كل صك شاهدين وعند همام يلزمه الا الف واحد لالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيده الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخرج الكرخي لان للمجلس تأثير في جمع الكمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلاما من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضي فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورته ان احدهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الف اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخرج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول (قوله ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الارجال عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهرة واما عند الاضافة الى المعرفة فعندها الواحد منهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرط أو قد صرحوا في قوله تعالى ليسوا لكم أحسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ وأحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق أي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل أي الرجال أهلك ويصحة الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو وضعيف الجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر بوه) جميعا معا وعلى الترتيب عتقوا جميعا وان قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضر بهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحمة والاختيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناوها أي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطبق حملها واحد فمأواها معا لان الشرط هو حل الخشبة بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطبق حملها واحد فمأواها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة خشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحل لكن ينبغي أن يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما في أي ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان أراد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة أو شرط لان اياها موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أراد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في

وان أقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان أقر به منكر يجب الفان عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله (الا ان يتحد المجلس) فالافقسام العقلية أربعة ففي قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعمى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى ان مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا أقر بالف مقيد بصك ثم أقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغي ان يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (ومنها أي وهي نكرة تعم بالصفة) فان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضر بوه عتقوا وان قال أي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عامابه وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحولان في الاول وصفه بالضارية وفي الثاني بالضرورية

وهنا فرق آخر وهو ان الالاف يتناول الالواحده المنكر في الاول) أي في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أي عتق الواحد المنكر (معلقا بضره مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد (٥٩) فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا)

أي عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض البطل) أي الكلام (بالكلية وفي الثاني وهو قوله أي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أي خبز تريد) هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب يمكن هنا فلا يمكن من كل واحد بل كل واحد لكن بتخيره في مخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا فمين شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشا الكلى يعتق الكلى عندهما عملا بكلمة العموم

الثانية بالضرورية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم لا يرى ان يوافقا اذ اقال والله لا أقر بكما الا يوافق بكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالضرر ولا امتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عامابه وأيضا المفعول به ففعله يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صريح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظرا أما ولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعلق والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاقصاه بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل أيضا ضروري فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنأ فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله ان الالواحده المنكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ اولوية البعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلق بضره مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب بضره لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما ولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئت دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً وعلى الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالضرورية كما في الضاربية وأما ثانيا فلان لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا اقال اعتقت واحد من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتناق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل أي الرجال وأي الرجلين وأما اذا أضيف الى النكرة فقد يكون لاثنتين مثل أي رجلين ضرباك أو الجع مثل أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته (قوله ومنها من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان نعمان ذوى العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك ففعل في صورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المعتذر وأما الاخر بان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظر الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الآن البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقهم الا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتناق على الترتيب

من البيان واعتدأني حنيفه رحمه الله يعتقهم الا واحدا) لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض (كافي كل من هذا الخبر ولا نه متيقن) أي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية

العموم والتبعض وفي
المسألة الأولى هذا امر اعم
لان عتق كل معاق بمشيئته
مع قطع النظر عن غيره
فكل واحد بهذا الاعتبار
بعض (أي كل واحد مع
قطع النظر عن غيره بعض
من المجموع فيعتق كل
واحد مع رعاية التبعض
بخلاف من شئت فان مخاطب
ان شاء الكل فشميته
الكل مجتمعة فيه فيبطل
التبعض وهذا الفرق
والفرق الاخير في أي مما
تفردت به (ومنها ما في غير
العقلاء وقد يستعار لمن
فان قال ان كان ماني بطنك
غلاما فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم تعتق لان
المراد الكل وان قال طلق
نفسك من ثلاث ماشئت
تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا
وقد مر وجههما ومنها كل
وجميع وهما محكان في عموم
ما دخلا عليه بخلاف سائر
أدوات العموم فان دخل
الكل على النكرة
فالعوم افراد وان دخل
على المعرفة فله مجموع قالوا
عمومه على سبيل الانفراد
أي يراد كل واحد مع قطع
النظر عن غيره) وهذا اذا
دخل على النكرة (فان قال
كل من دخل هذا الحصن
أولاه كذا فدخل عشرة
معايستحق كل واحد
اذني كل فرد قطع النظر عن
غيره فكل واحد اول

بالنسبة الى التخلف بخلاف من دخل

والا فاختار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورا هذا ابعاض
فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكده العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة
اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء
منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان
فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي أن في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون
التبعض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا للعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم
فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعض
والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل
محتملة فيحمل من على التبعض أخذا بالتيقن المقطوع وترك الاحتمال المشكوك في من شاء من عبيدي
أمكن العمل بعموم من وتبعض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن
الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان مخاطب لو شاء عتق الكل
سقط معنى التبعض بالكناية وهذا ظاهر على تقدير تعاق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء مخاطب عتقه ليس
بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء مخاطب عتقه
حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطن لا اطلاع عليه
والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليمتدح التبعض وههنا نظر وهو
أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في
ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لان سلم أن التبعض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا
قول بعض أئمة اللغة والاكثر على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن
يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ماني بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على
التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله
وقد مر وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى فهو ان ما عا من للبيان والثلاث جميع عدد
الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعض فيجب أن يكون ماشئت
بعض الثلاث (قوله وهما محكان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خلق
كل شيء وقوله وأنت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو
جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذ كرمس
الائمة ونحو الاسلام أن كلمة كل تحتل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أو لافله
كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل الاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق
وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله
على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل) يعني اذا أضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم أفرادها واذا
أضيف الى المعرفة فله عموم أجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال
يحمل هذا الخبر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين
فالنفل الاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أو لا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير
المسبق (قوله فكل) أي كل واحد من العشرة الداخلين معا أو بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله
بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل أصلا
(قوله بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أولاه ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا واحد

وهنا فرق آخر وهو ان من دخل أو لاعام على سبيل البديل فاذا اُصاف السكك اليه اقتضى عموماً آخر لا يبلغ فيقتضى العموم في الاول
 فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به أيضاً وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد من هو غيره في قوله من دخل
 هذا الحصن أو لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل أو لا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أو لا فاقضى
 التعدد في المضاف اليه وهو من دخل أو لا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعدد افعالاً معناه المجازي وهو
 السابق بالنسبة الى المتخلف (وجميع عموماً على سبيل الاجتماع فان قال جميع (٦١) من دخل هذا الحصن أو لا فله كذا

فدخل عشرة فلهم نقل
 واحد وان دخلوا فرادى
 يستحق الاول فيصير جميع
 مستعار السكك) كذا ذكره
 خرافة الاسلام رحمه الله تعالى
 في أصوله ويرد عليه انه
 يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
 ولا يمكن ان يقال ان اتفق
 الدخول على سبيل الاجتماع
 يحمل على الحقيقة وان
 اتفق فرادى يحمل على
 المجاز لانه في حال التكلم
 لا بد ان يراد أحدهما معينا
 وإرادة كل واحد منهما
 معينا تنافي إرادة الآخر
 فينبغي ان يجمع بين الحقيقة
 والمجاز فاقول معنى قوله انه
 مستعار السكك ان السكك
 الافرادى يدل على أمرين
 أحدهما استحقاق الاول
 النفل سواء كان الاول
 واحداً أو جمعا والثاني انه
 اذا كان الاول جمعا يستحق
 كل واحد منهم نفلاً تاماً
 فهنا يراد الامر الاول حتى
 يستحق الاول النفل سواء
 كان واحداً أو أكثر ولا

منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنالك يتحقق أحد دخل أو لا ولا يجوز ان
 يجعل من استعارة عن السكك أو الجميع ليكون لكل منهم أو مجموعهم نقل واحد لان عموم السكك على
 سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصد عموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في
 موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وهنالك فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع
 ماعداً وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة السكك اليه يجب ان يكون مجازاً للسكك على الغير مطلقاً سواء كان
 جميع ماعداً أو بعضه كالتخلف ليجرى فيه التعدد فتصح اضافة السكك الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان
 يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الأجزاء بمعنى كل الرجال الذين
 يدخلون هذا الحصن أو لا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى
 في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني
 السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصير يحتمل بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم
 المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الاعلى الاول خاصة وما يجب التنبيه ان اولاهنالك نظر فبمعنى قبل وليس
 من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أو امثلاً اسم لذلك (قوله
 فان قال جميع من دخل هذا الحصن أو لا) اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد
 الاولية اما ان يكون مذكوراً بمجرد لفظ من أو مع اضافة السكك أو الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان
 يكون الداخل أو لا واحداً أو متعدداً وعلى سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحداً فقط فله كمال
 النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل
 للتجميع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أو لا فالواحد أو لا لان الجلادة في ذلك أقوى وان
 كان الداخل متعدد فان دخلوا معاً فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من
 دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة
 كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عموماً على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا
 على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلانه يجعل
 مستعار السكك لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل
 آخر كذا ذكره خرافة الاسلام واعتراض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معاً استحقوا
 النفل عملاً بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملاً بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأوجب
 بانهم ان دخلوا معاً يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده
 صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الإرادة دون الوقوع وهنالك

يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلاً واحداً وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول
 الحصن أو لا فيجب ان يستحق السابق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع لانه اذا أقدم الاول على الدخول فتخلف غيره
 من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دلالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضاً لا دليل على
 انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً بل الكلام دال على ان للمجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله ان
 السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً فان دخل منفرداً أو مجتمعاً يستحق لعموم المجاز فلا يستحق بمجتمعه لانه المعنى
 الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التسديق

(مسئلة حكاية الفعل لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتمثل فان ترجع بعض المعاني بالرائى فذاك (٦٢) وان ثبت التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) قال الشافعى

رحمه الله تعالى لا يجوز
الفرض في الكعبة لانه
يلزم استدبار بعض أجزاء
الكعبة ويحمل فعله عليه
السلام على النفل ونحن
نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام
والتساوى بين الفرض
والنفل في أمر الاستقبال
حالة الاختيار ثابت فيثبت
الجواز في البعض الآخر
قياساً (واما نحو قضي
بالشفعة للجار فليس من
هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان
الجار عام) جواب اشكال
هو ان يقال حكاية الفعل
لما لم يعم فاروى انه عليه
السلام قضى بالشفعة للجار
يدل على ثبوت الشفعة
للجار الذى لا يكون شريكاً
فاجاب بان هذا ليس من
باب حكاية الفعل بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عليه السلام
الشفعة ثابتة للجار ولئن
سلمنا انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام
لاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كانه قال قضى
عليه السلام بالشفعة لكل
جار (مسئلة اللفظ الذى

قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الجمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقبل أسدا ويراد به
سيم أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلاً بهما كان اذ لو اراد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اراد مجازه
لم يستحق الجميع نفلاً واحداً بل يستحق كل واحد نفلاً تاماً كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال أو رد
المصنف كلاماً حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع
للقريظة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحرى على الدخول أولاً على ما ذكرنا
وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل أولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نقل واحد كمالاً للواحد
عملاً بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولاً لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان
جماعة لكان لكل واحد من أحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولاً مستعار البعض معنى كل من
دخل أولاً فان قوله الكل الا فرادى يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الأمرين اذ ليس كل واحد منهما
مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فان قلت فالأمر الاول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان
أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد
فلا يكون المراد هو الأمر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى
المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقله لا يراد المعنى الحقيقي
أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الأمر الثانى أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند
الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معانفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة
المعنى الثانى واعلم انهم لو جملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة النص
الكفى (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلاً من
أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً
أم لا فذهب بعضهم الى عمومته لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد
علمه بتحقيقه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا بالحكاية والعموم انما هو
في الحكاية لا بالمحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصيغة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل ذلك بقول
الصحابى صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى تقدير عموم
الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصيغة معينة وفي زمان معين
وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم دتمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه
يس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أم لا فلا مدلول الكلام ليس
الا لاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا أو ما ثانياً فلا نعم
لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام أو ما ثالثاً فلا نعم
قول الصحابى قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان
الفعل أعنى قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة
العموم بان يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا خيئت ان يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير
بخلافه (قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو واحدة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وخيئت

ورد بعد سؤال أو واحدة امان لا يكون مستقلاً أو يكون خيئت امان يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر
انه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس) أى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو اليس لى عليك كذا فيقول لى أو كان
لى عليك كذا فيقول لى) هذا الظاهر غير المستقل (ونحو سها فسجد زنى ما عفر جرم) هذا الظاهر المستقل الذى هو جواب قطعاً (ونحو تعال

تقدمي فقال ان تعديت فكان من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تعديت اليوم مع زيادة على قدر
 الجواب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب في كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (في الثلاثة الاول
 يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا جلال الزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى يحمل على الجواب) وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
 في حوادث خاصة (فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) أي المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم
 يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قولنا أعنتني رقية ولا تمسكني رقية ككافرة فلا اعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي

(٦٣)

رقية ككافرة فلا اعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي

الاف في كل موضع يكون
 الحكمان المذكوران
 مختلفين لكن يستلزم
 أحدهما حكما غير مذكور
 يوجب تقييد الآخر كالثال
 المذكور فان أحد الحكمين
 ايجاب الاعتاق والثاني
 نفى عليك الكافرة وهما
 حكان مختلفان لكن نفى
 تملك الكافرة يستلزم نفى
 اعتاقها ضرورة ان ايجاب
 الاعتاق يستلزم ايجاب
 التملك ونفي اللان يستلزم
 نفى الملزوم فصار كقوله
 لا تعنتني رقية ككافرة ثم
 هذا أوجب تقييد الاول
 أي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة
 (وان انحد) أي الحكم
 (فان اختلفت الحادثة
 ككفارة النمين وكفارة
 القتل لا يحمل عندنا وعند
 الشافعي رحمه الله تعالى
 يحمل) سواء اقتضى القياس
 أولا (و بعضهم زادوا ان
 اقتضى القياس) أي بعض

ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لا امتناع ان يكون اللفظ قطعاً في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني
 بغير المستقل ما لا يكون كلاماً مقيداً بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررقة لما سبق من كلام
 موجب أو منفي استفهاماً أو خبراً أو بلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاماً أو خبراً فعلى هذا الايصاح
 بلى في جواب أ كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقرار الا ان المعترف في أحكام
 الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون اقراراً في جواب ايجاب والنفي استفهاماً
 أو خبراً (قوله جلال الزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تعديت اليوم فكذا في جواب تعال تقدمي يجعل
 كلامه مبتدأ حتى يحتمل بالتعدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غيره معه أو بدونه لان في جملة
 على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي جملة على الجواب الامر بالعكس ولا
 يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ
 لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان
 التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاه عليه ولانه قد
 اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها
 على تلك الاسباب فيكون اجماعاً على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظاهر نزلت في خولة امرأة
 أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة الجبن وكقوله
 عليه السلام أيمانها بديع فقد طهر وردي شاة مميونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهور لا ينحسه
 الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جواب بالسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاماً للسبب وغيره لجاز
 تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة
 ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز أن يكون بعض أفراد العام
 يعلم دخوله تحت الارادة قطعاً بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب
 لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه
 القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا
 نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام
 والخاص لمناسبتهم الايهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصاة من الحقيقة محمولة لخصص
 كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

أصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حله عليه (وان اتحدت) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً (فان دخلا على السبب
 نحو أدواعن كل حر وعبد وأدواعن كل حر وعبد من المسلمين) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة
 الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدواعن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم
 سبب وهو قوله عليه السلام أدواعن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما ما دللنا في الاسباب) بل
 يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً (خلافاً له) أي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) أي المطلق
 والمقيد (على الحكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان
 الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق

لا متناع الجمع بينهما) فان
الحكم مشتقان كان منفيا
نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق
رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا
فلا تعتق أصلا له ان المطلق
ساكت والمقيد ناطق
فكان أولى) فنقول في
جوابه نعم ان المقيد أولى
لكن اذا تعارضوا لا تعارض
الا في اتحاد الحادثة والحكم
كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام
متتابعات (ولان المقيد
زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النسق)
أي نفى الحكم عند عدم
الوصف (في النصوص
وفي نظيره كالكفارات مثلا
فانها جنس واحد) هذا
دليل على المذهب الآخر
وهو ان يحمل ان اقتضى
القياس حله وحاصله ان
التقيد بالوصف كال تخصيص
بالشرط والتخصيص
بالشرط يوجب نفى الحكم
عمما عدمه عند ذلك النسق
لما كان مدلول النص
للمقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النسق بالنص في
النصوص وفي نظيره بطريق
القياس (ولنا قوله تعالى
لا تسألوا عن أشياء ان تبد
لكم تسؤكم) فهذه الآية
تدل على ان المطلق يجري
على اطلاقه ولا يحمل على
المقيد لان التقيد يوجب
التعليق والمساءة كافي بقرة
بنى اسرائيل (وقال ابن
عباس رضى الله عنهما أهموا

المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم
فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقيد الآخر اجزى المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقيدته مثل أطعم رجلا أو كس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقيد الآخر
بالات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو باواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملك كني رقبة كافرة فان
نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقيد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على
المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقيدته بذلك المقيد وهذا الاستقيم فيما ذكرتم من المثال لان
المقيد انما يقيد بالكافرة والمطلق انما يقيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقيد المطلق بذلك المقيد لكن ان كان
المقيد موجبا فباجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا يقيد الكافرة منفي فمقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة
وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقيدته بقيد ماسواء كان هو المذكور في المقيد
أو غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقيدته بقيد ما بدليل انهم أوردوا علينا
الاشكال بتقيد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة وفيه نظر اذا لا يخفى أن الحمل
على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان اراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا
اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيا ومشتقا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لا مكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مشتقا
فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا لما سألنا في وان اتحدت
فاما أن يكون الاطلاق والتقيد في السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر
بسبب الرأس مطلقا في أحد الحدينين ومقيد بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لا متناع الجمع بينهما ضرورة
ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لخالفه المأمور به وفي
هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حلتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي
كفارة القتل والظهار حيث شرطتم المتتابع في الصوم يعني انما حلناه على مقيد واراد في هذه الحادثة وهو
قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعدة من
أيام آخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزداد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط المتتابع لانه
لا يعمل عندهم بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالتمثال المتفق عليه قوله عليه السلام
في حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله له ان المطلق ساكت) احتج من ذهب
الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقيد في السبب بان المطلق
ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوبه القول بالموجب
أي نعم يكون أولى عند التعارض كما اذا خلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لا مكان العمل
بهما لقطع بان الشارع لو قال أوجب في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة
كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقيد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال
والبحث عن القيود والادواف الغير المذكورة يوجب التعليق والمساءة لا على ان تقيد المطلق بوجوب ذلك
قلت اذا كان البحث عن القيد والاستغال به يوجب ذلك فالتقيد بالطريق الاولى على ان المفهوم من
الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في
المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه
الآية في هذا المطالب بقوله تعالى فاستأوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنه)

(وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الزبائب ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن) فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والخبر فلهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحل مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحل ان اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقياس عليه بناء على العدم الاصل في كَيْفِ يعمد) جواب عما قالوا انه يحمل عليه فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكفارة على العدم الاصل فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدي حكما شرعيا وتوضيحه (٦٥) ان الاعداد على قسمين الاول عدم اجزاء

ما لا يكون تحرير رقبة
كعدم اجزاء الصلاة والصوم
وغيرهما والثاني عدم اجزاء
ما يكون تحرير رقبة غير
مؤمنة فالقسم الاول اعدام
أصلية بلا خلاف والقسم
الثاني مختلف فيه فعند
الشافعي رحمه الله تعالى حكم
شرعي وعندنا عدم أصلي
بناء على ان التخصيص
بالوصف دال عنده على نفي
الحكم عن الموصوف بدون
ذلك الوصف فانه لما قال
فتحرير رقبة فلولم يقل
مؤمنة لجاز تحرير الكافرة
فلما قال مؤمنة لزم منه نفي
تحرير الكافرة فيكون
النفي مدلول النص فكان
حكما شرعيا ونحن نقول
أوجب تحرير المؤمنة ابتداء
وهو ساكت عن الكافرة
لانه اذا كان في آخر الكلام
ما يغير أوله فصدر الكلام

هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مهمة في كتاب الله تعالى فابهموها أي خال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الزبائب فاطلقوها وعليه انعقاد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حل المطلق على المقيّد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن) وذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيّد على تقييده عند الامكان اذ لو حل المطلق على المقيّد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيّد وغير المقيّد وفي الحل على المقيّد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حل المطلق على المقيّد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيّد فان قيل حكم المقيّد يفهم من المطلق فلولم يحمل عليه يلزم الغاء المقيّد أوجب بانه يقيّد استصحاب المقيّد وفضله انه عزيمته والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال حكم الاطلاق (قوله والنفي في المقياس عليه) يعني ان حل المطلق على المقيّد بالقياس فاسداً ما ولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصل وهو عدم اجزاء غير المقيّد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم الخالفة وأما ثانياً فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيّد كالكافرة مثلاً وأما ثالثاً فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقياس أو انتفائه وهما المطلق نص دال على اجزاء المقيّد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيّد ولا عدم اجزاء غير المقيّد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خالياً عن النص لا ناقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيّد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيّد أو غيره وبهذا يدفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيّد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيّد تقدّر اولاد دلالة للمقيّد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيّد أيضاً ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على اننا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيّد في حادثة واحدة في الحكم فالحل واجب اتفاقاً كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيّد والنفي في غيره) فان قلت

(٩ - (التوضيح مع التاليف) - اول) موقوف على الآخر ويثبت حكم الصادر بعد التكم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيّد بل النص لا يجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصل. كما في القسم الاول من الاعداد وشرط القياس ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لا عدما أصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدّر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لاننا نعدى هذا العدم قصد امثل هذا يجوز في القياس فنوجب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلاً (يدل على الاثبات في المقيّد) أي يدل على اثبات الحكم في المقيّد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقياس) وهو كفارة اليمين (بالنص

المطلق وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يقيد تعديته فهي) أي التعدينية (في الثاني فقط فتعدينية القيد تعدينية العدم بعينها) أي بعين تعدينية العدم (وان كانت غير هافهي مقصودة منها) أي وان كانت تعدينية القيد غير تعدينية العدم فتعدينية العدم مقصودة من تعدينية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدينية القيد هي عين تعدينية العدم وان سلم ان مفهوم تعدينية القيد غير مفهوم تعدينية العدم مقصودة من تعدينية القيد قبل قوله نحن نعدى القيد ثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصد اوهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) أي تعدينية القيد (لأثبت ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم أصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين أو تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي أو على عدمه (وليس حل المطلق على المقيد كتحصيل العالم كما عموما يجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا لينتأوا بينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعي وهنا ثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مطلقا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أولا بدليل قطعي وفي مسألة حل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتحصيل

(٦٦)

العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر)

لماذا كره الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط في كفاؤه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة)

هذا صريح في ان النفي أيضا مدلول النص كالأثبت فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكفارة أصلا وانه عدم أصلي لاحكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باقى على العدم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتمة لخصص كثيرة والمراد دلالاته على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرر رقبة انما يبدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أورده في الحصول جوابا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضى تمكن المكاف من اعتاق أى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز له الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المسكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس هذا الاشكال أورده علينا في الحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لان المطلق

الصيغة

لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قاله علماء وان المطلق ينصرف الى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه

هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انهم اذ خلا في السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخل على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تباعتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم مع انهم في حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعاقبة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة * فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لاحقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهم مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع واللام يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ولا يوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتزعا

على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيها كما ذكرنا (ولاحجاز الاستلزامه الجمع بين (٦٧) الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمال

في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله ترجمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع) اعلم ان المجوزين تسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله تعالى رجة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلون واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لاننا نجوز في مثل هذه الصورة أى في صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان الآية لم يوجد استعمال مشترك في أكثر من معنى واحد لان

الصيغة أو غيرها من الأدلة والامارات لا ترجح احد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما أو رد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه أو معانيه ونحري محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشارك في استعمال واحد لكل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها بالجموع من حيث هو الجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أى الاسود والايض واقراءت هند أى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل لا يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا مكن الجمع كما ذكرناه من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلاثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثر الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فان جازا جازا ولا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لاحقيقة ولا مجازا لاحقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لجموع المعنيين لم يصح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بأنه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نفي باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المسرد لاجزاء من معنى ثالث هو المراد حينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر أى بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان اتقاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الاعتبار بوضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفرد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله) أى اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما لا ابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما المقصد الايهام أو لغلة من الوضع الاول أو لا اختلاف الواضعين ان كان غيره الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة اتقاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر التخصيص على

سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لو قيل ان

الله تعالى برحم النبي
والملائكة يستغفرون له
يا أيها الذين آمنوا ادعوا له
لكن هذا الكلام في
غاية الركاكة فاعلم أنه لا بد من
اتحاد معنى الصلاة سواء
كان معنى حقيقياً أو معنياً
مجازياً أما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله أعلم أنه تعالى
يدعو ذاته بإيصال الخير إلى
النبي عليه السلام ثم من
لوازم هذا الدعاء الرحمة
فأنتى قال إن الصلاة من الله
تعالى رحمة فقد أراد هذا
المعنى لأن الصلاة وضعت
للارحمة كذا ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه إن المحبة من
الله إيصال الثواب ومن
العبد الطاعة ليس المراد أن
المحبة مشتركة من حيث
الوضع بل المراد أنه أراد
بالمحبة لازمها واللازم من
الله تعالى ذلك ومن العبد
هذا أو أم المجازي فكأداة
الخير ونحوها مما يليق بهذا
المقام ثم إن اختلاف ذلك
المعنى لأجل اختلاف
الموصوف فلا بأس به فلا
يكون هذا من باب الاشتراك
بحسب الوضع ولما يدينوا
اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند إليه يفهم
منه أن معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف
لأن معناه مختلف وضعاً

المخصص به كما يقال في ما زيد الإقائم أنه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفرداً من بين الأشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في أيك نعيم معناه نخسك بالعبادة وفي ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند
إليه بالمسند وخصصت فلاناً بالذكري أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك
المعنى وجعله منفرداً بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى فالخصم أن يختار
أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقاً أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا
الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما أنه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازاً فإنه يلزم منه الجمع
بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لماسياً في بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف أنه لو اراد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من
اللفظ في إطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه أنه إذا أريد به المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخل في المراد لأنفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز كالعالم الموضوع
للمجموع إذا اراد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بأن إرادة المجموع في
المشترك ليست إرادة كل واحد من المعنيين إذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من
المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لأنه إن كان ههنا مجموع يراد باللفظ وبغير كلام من المعنيين فقد تم الاعتراض
وإن لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والوجه أن يقال محل النزاع هو
استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على أن يكون كل منهما مراداً باللفظ ومناطاً للحكم
لأدخال تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
إلا أن تكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له
بعلاقة فهذا الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ لو اراد بكل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لمجازاً
والتقدير بخلافه ولو اراد بكل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك إما أن يكون باستعمال اللفظ في
معنى مجازي يقتناوهما لكونهما من أفراد وقدرت أنه ليس محل النزاع وأما باستعماله في كل منهما على
أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء أن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فإن قيل
لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يستعمل في المجموع باعتبار إطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجاز في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء
أن إطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف إطلاق
الواحد على الاثنين وإطلاق الأرض على مجموع السماء والأرض فإنه لا قائل بصحته على أنه خفيث فيعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله) لكن هذا الكلام في غاية الركاكة لأن إيجاب
الاقتداء إنما هو بالجل والتجريض على ما صدر عن المقتدي به إذ لا إيجاب اقتداء في مثل فلان يصلى
فاقرأ القرآن وفيه نظر لأن ركاكة الكلام وعدم إيجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الأفعال المذكورة
إنما يلزم إذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالإيجاب للقطع بأنه لا ركاكة في مثل قولنا إن السلطان
قد أطلق زيد أو الأمير قد خلع عليه فأخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذلك المراد ههنا أن الله تعالى برحم النبي
ويوصل إليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بهما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق
بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاماً حسنًا (قوله) ولما يدينوا يعني أن ذكر اختلاف المسند إليه
عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بأن
معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على أنهم موضوعات لمعان مختلفة بأوضاع

(79)

الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وإنما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى إما مجازاً وإما على أنه من خطأ العوام (وان استعمل في غيره لملاقة بينهما فاجاز) أى وإن استعمل في غير ما وضع له بحقيقة ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فاجاز بالحقيقة التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجاز بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (أولاً للعلاقة فترجل وهو حقيقة أيضاً للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمرجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب

من جهة الوضع الاول قلنا لما عسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني من ترجل فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا صحة الاستعمال بل لا لولية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذا لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازاً عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحياً والافوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعاً للمعنى في شئ من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعاً للمعنى بجميع الاوضاع الاربع فهي الحقيقة على الاطلاق والافهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازاً بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازاً شرعاً وكذا المجاز قد يكون مطلقاً بان يكون مستعملاً فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيداً بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة بمجاز لغة حقيقة شرعاً فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضاً لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجي ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازاً لا خطأ ووجهه على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخطاب احترازاً عن اتقاضهما مجعاً ومنعاً فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملاً فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملاً في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيد الحثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبار الا انه كثير ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا يتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكنائية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازاً عنها قلنا سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لثقل منه الى ملازمة وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له حقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثل شيء واسئل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فنه ماغلب في معنى مجازي للوضع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجازي في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجازي في الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالعادة مثلاً في حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) أي اذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض (صارت مجاز اذا اراد يدب غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانتهاها لخصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع (٧٨) الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد

التي يوجد فيها المعنى الاول
(كافي الحقيقة) فان في
الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول
ليصح اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه ذلك المعنى
(ولاصحة اطلاقه) أي
المنقول (على المعنى الثاني)
وهو ما يدب مع خصوصية
الفرس (كافي المجاز)
فان في المجاز انما يعتبر المعنى
الاول وهو المعنى الحقيقي
ليصح اطلاق اللفظ على كل
ما يوجد فيه لازم ذلك
المعنى واللازم هو المعنى
الثاني (بل لترجح هذا الاسم
على غيره) أي اعتبار المعنى
الاول في الاسم المنقول انما
هو لترجح هذا الاسم
على غيره من الاسماء (في
تخصيصه بالمعنى الثاني) أي
تخصيص هذا الاسم بالمعنى
الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الواضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة
كالجدار والحجر وقد
يعتبر فيه كالقارورة والخمر

قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لا ناقلول لا نسلم انه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب دلالة عليه واداءته منه فيجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة نخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومة فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرتجبل وان كان فان هجر المعنى الاول فنقول والافني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهمان كلام من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجازي في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجازي في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجازي في الاركان المخصوصة لغو وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعاً له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسمًا حاصلة من ضرب الاربع في الاربع الان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحى مثلاً وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالعادة لذى الاربع خاصة وهي في الأصل ما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني أعني المقيدان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعني انطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلاً لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فجاز لغة حقيقة عرفاً لان

واعتماد المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لاصحة الاطلاق والايلازم ان يسمى الدين قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لاصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شرعي فبديع لم تزل اقدم من سوغ القياس في اللغة لا لغلطه عنده (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجاز بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الديب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعاً على كل

اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقة فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي لتعرف العلاقة بينهما وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول أي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له اولاً هو ملاس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما توجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افرادهم من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لا لولية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لتلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الديب فيها فالتناسب مرعى في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني ان الصريح والكنية أيضاً من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربع أقساماً متباعدة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر الى كونه لفظاً مستعملاً والكنية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيه ما معنى حقيقياً أو معنى مجازياً واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكنية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكنية لما عرفت من ان هذه أقسام متميزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوا قاصدين الاستتار وان كان واضحاً في اللغة أو الانكشاف وان كان خفياً في اللغة احتراز عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلان الكنية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليتنقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ويرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طوبى لالنجاح قد ابطول النجاة الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاح قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كافي قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايةات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالة عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكنية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولوى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشف الى انه يشترط في الكنية ان كان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداده والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكنية من قبيل

ما يوجد فيه دعاء (و ثبت أيضاً ان الحقيقة اذا قبل استعمالها صارت مجازاً والمجاز اذا كثرت استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجازان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصرح والاف كناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم ان الصريح والكنية اللذين هما قسم الحقيقة صريح وكنية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسم المجاز صريح وكنية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكنية لفظ يقصد بمعناه أي بمعناه الموضوع له) معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كافي طويل النجاة) فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طوبى النجاة طوبى لالقامة فطوبى القامة ملزوم لطول النجاة (بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فيشافي ارادة الموضوع له

ثم كل من الحقيقة والمجاز
 اما في المفرد. وقدم
 تعريفهما واما في الجملة فان
 نسب المتكلم الفعل الى
 ما هو فاعل عنده فالنسبة
 حقيقية فيه وان نسب الى
 غيره للملازمة بين الفعل
 والمنسوب اليه فالنسبة
 مجازية نحو أنبت الربيع
 (البقل) فقله عنده أي عند
 المتكلم اعلم ان بعض العلماء
 قالوا الى ما هو فاعل في العقل
 لكن صاحب المفتاح قال
 الى ما هو فاعل عنده حتى
 لو قال الموحداً نبت الربيع
 البقل يكون الاسناد مجازيا
 لان الفاعل عنده هو الله
 تعالى وان قال الدهري
 أنبت الربيع البقل فقد
 أسند الفعل الى ما هو فاعل
 عنده فالاسناد حقيقي مع
 ان الربيع ليس بفاعل في
 العقل وهو كاذب في هذا
 الكلام كما اذا قال رجل
 جاءني زيد نفسه مریدا
 معناه الحقيقي والحال انه
 لم يجيء فكلامه حقيقة
 مع انه كاذب فالمراد من
 الفاعل عنده ما يراد افهام
 المخاطب انه فاعل عنده
 حتى يشمل الخبر الصادق
 والكاذب

(فصل) هذا الفصل في
 أنواع علاقات المجاز وهي
 مذكورة في الكتب غير
 مضبوطة اكثرياً وأوردتها
 على سبيل الحصر والتقسيم
 العقلي

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل فقد كفي المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده أو
 غير معناها وحده أو معناها وغير معناها فالاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية
 وهذا مشعر بكون الكناية قسماً للحقيقة والمجاز مباحثاً قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها
 في مقابلة الكناية وتصرح بحقيقة ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان
 بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أراد بالكلمة معناها وغير معناها معاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له
 لا ارادة للمعنى الحقيقي والمجازي معاً لاننا نقول المستعمل في المعنى الكناية انما يراد بالمعنى
 الحقيقي لا انتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به فقدمنا
 وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينا في ارادة الموضوع له لان ارادته
 حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصد من غير تبعية لكونه مقصودا
 بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممنوع وهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في
 غير ما وضع له منافياً لارادة الموضوع له لا متناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً منافياً
 لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على
 النوعين بالاشتراك في ما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو بالحكميين وميل المصنف الى
 أنهم من صفات الكلام كما هو اصطلاح اكثر من دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون
 الحقيقة والمجاز لان اوصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذلك اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل
 ان الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز
 العقلي جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع
 البقل لما بين الانبات والربيع من الملازمة لكونه زماناً له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر
 والصفات والفاعل عند المتكلم ما يراد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف
 به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كجات وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلاً عند المتكلم في
 نفس الامر أو لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً ولا يطابق شيئاً منهما أو يطابق
 أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل خرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل
 اللهم الآن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احتراز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز
 العقلي أيضاً فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصله في اعتقاد المتكلم بحسب
 التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع علمه بانه
 لم يجيء لانه لم يوصف بالمجيء لافي الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر
 كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصله عند المتكلم في الظاهر
 فيشمل نحو ضرب عمر وعلى لفظ المبني للمفعول لان المضروب صفة عمر وهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع
 الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور وفيدخل في تعريف المجاز مثل أقم السيل على لفظ المبني للمفعول لان
 فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول
 الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا
 يحتاج الى قيد التأويل ويكون قوله ملازمة احتراز عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر
 ولا مجاز لان الغير لا بد أن يكون من ملازمات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو
 اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة
 وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمان في الوجود والعقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسيبية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي إما أن يكون حاصلًا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الأزمان خاصة أو لأفعلي الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازًا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلًا بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزومًا في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضمًا الى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزًا للآخر فهو الجزئية والكلية والافان كان اللازم صفة للملزم فهو الوصفية أعني المشابهة والافاللزوم اما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببًا له وهو السببية والمسببية أو شرطًا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا أيضا مضبوط وتقسيم عر في لا حصر وتقسيم عقلي ولوجعلناه دائريًا بين النفي والاثبات بأنه اذا لم يكن اللازم صفة للملزم فان كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول والافان كان سببًا له فهو السببية والافالشرطية ورد المنع على الأخير وسنقسم في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى) مبدول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم ما ومن حيث وضع له اسم مسمى الآن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمه ما يقال لكل من زيد وعمر ووكبر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله في بعض الأزمان) اعلم ان المعترف في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤل اليه حصوله في الزمان اللاحق ويتمتع فيه ما حصوله في زمان اعتبار الحكم والالكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الأزمان وهو ظاهر ولا يتمنع حصوله في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتسليم بالجله للقطع بان الاسم في مثل قتل قتيلا وعصرت خمر مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمر حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البواغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التسليم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصور اذا صار خمر أو أكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتاماه حقيقة لكونه خرا عند المصير ويتاماه عند التخلف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الأزمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤل اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلائلها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلًا للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمر وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال ايهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحقا ليكون مجازا باعتبار ما يؤل وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فعني حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مبدول الفعل أعني الحال أو الاستقبال اذ لو كان

(اذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فان أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له أي لتلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤل) المراد ببعض الأزمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن ببعض الأزمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لتلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فجاز بالقوة كالمسكر لخرار يفت وان لم يحصل له أصلا) أي لا بالفعل ولا بالقوة

فلا بد وان تريد معنى لازما لمعناه الوضحي (ذهنا) أي ينتقل الذهن من الوضحي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصويره
تصوره كالصير إذا أطلق على الاعمي وكالغائط إذا أطلق على الحدث (وهو) أي اللازم الذهني (أما ذهني محض) ان لم يكن بينهما لزوم في
الخارج (كتسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمي (أو منضم الى العرفي) ان كان بينهما لزوم في الخارج أيضا لكن بحسب
عادات الناس كالغائط فإنه لما وقع في العرف قصة الحاجة في المسكان المطمئن حصل بينهما ملازمة معرفية فبنا على هذا العرف ينتقل الذهن
من المحل الى الحال فيكون ذهنيًا منضمًا الى العرفي (أو الخارجي) أي يكون الذهني منضمًا الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب
عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيًا (٧٥) وخلقيا فسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا

(وحينئذ) أي اذا كان
اللزوم الذهني منضمًا الى
العرفي أو الخارجي (أما ان
يكون أحدهما جزءًا للآخر
كما تطلق اسم السكل على
الجزء وبالعكس كالجمع
للواحد) وهو نظير إطلاق
اسم السكل على الجزء
(والرقبة للعيد) وهو نظير
إطلاق اسم الجزء على السكل
(أو خارجا عنه) عطف
على قوله جزءًا للآخر
(وحينئذ) أما ان لا يكون
اللازم صفة للزوم وهو
أي اللزوم (أما حصول
أحدهما في الآخر كما تطلق
اسم المحل على الحال أو
بالعكس وأما بالنسبية
كما تطلق اسم السبب على
المسبب نحو رعيننا الغيث)
أي التبت (أو بالعكس
كقوله تعالى وينزل لكم
من السماء رزقا وهذا يحتمل
العكس أيضا) أي قوله
تعالى وينزل لكم من السماء
رزقا يحتمل إطلاق اسم

حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا وإذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل
فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل
عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه
المعنى الحقيقي للمسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة
كلامه ولا يخفى ما فيه فإنه أراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءا أعني الحدث
وبالمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في
زمان سابق أو لاحق مع انه ليس بالمسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وإنما المدلول المجازي
هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن أن يقال
التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه
وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر
من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب
كونه حقيقة لجواز أن لا يكون إطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كافي لإطلاق الدابة على
الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس باللازم في المجاز باعتبار
ما يؤل بل يكفي توهم الحصول كافي غصرت خبرا فارقا يفت في الحال فإنه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول
حقيقة الخبر للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وان تريد معنى لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من اللزوم
الى اللازم والمراد كون المعنى الوضحي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى
امتناع الانفكاك في التصور كما البصير يطلق على الاعمي مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمي بل
بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمي باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة
في الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في إطلاق اسم أحد المتقابلين على
الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع إطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتزويل
التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كافي إطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كافي إطلاق البصير
على الاعمي أو مشاكلة كافي إطلاق السيئة على جزء السيئة وما أشبه ذلك (قوله أو خارجا عنه) معناه
أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو جعل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم
يناف كون أحدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما وهو الكل
خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفة) أي اللازم صفة للزوم وهذا عطف على قوله إنما أن

السبب على المسبب (لان الرزق سبب غائي للمطر وأما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم) هذا نظير إطلاق
اسم الشرط على المشروط (وكالعالم على المعالوم) هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها أن يكون
الوصف ينشأ كالأسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيدا باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت ان مبنى المجاز على إطلاق اسم اللزوم على
اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعالول الذي هو علة غاية
لهما كالجزء مع السكل فان الجزء تبع للسكل) أي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للسكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية السكل فيصح أن
يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والسكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد السكل باللفظ الموضوع للجزء

لا يكون اللازم صفة للمزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباعدة حتى اشترط في الاستعارة مثلاً أن لا يكون أحد المعنيين جزءاً للآخر وفي المجاز باعتبار السيمية ونحوها أن لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلاً اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في اللفظ وان يكون مجازاً من سلام من اطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من ان يخصى قلت كانه قصد تعبير الاقسام بحسب الاعتبار وأراد انه أماناً يعتبر كون أحدهما جزءاً للآخر أو وصفه الى غير ذلك فان قلت فلا استعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للمزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءاً من الطرفين أو شكلاً لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام أسداً هو زبد الشجاع مثلاً وهو ليس بوصف للمزوم أعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعاً وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجاز ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للمزوم أعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقاً أعني من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وأيضاً لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلاً ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجلة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشئيين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من المزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى المزوم ههنا الانتقال في الجلة لا امتناع الانفكاك فالمزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئيين بحيث يكون كل منهما أصلاً من وجهه فرعاً من وجهه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازاً والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معالوة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا أنها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها وهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كافي بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازاً كما سيجي والكل أصل يقتضي عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقاً على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم مأمونه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالحتم الى اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقاً على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل مزوماً والجزء لازماً على ما صرح من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من المزوم الى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخراً عنه في الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول المزوم في الذهن في الجلة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجموع الذي يكون البدء والرجل جزءاً منه لا يتحقق بدونهم ضرورة اتقاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونها

فالطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وإرادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضاً على العكس اذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة
للمجاز أيضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والأجارة والوصية وغيرها
أن هذه التصرفات على أي وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال (VII) والأجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال

فإذا حصل اشتراك التصرفين

في هذا المعنى تصح استعارة
أحدهما للآخر (كالوصية
والارث) فإن كانا منهما
استتخلاف بعد الموت إذا
حصل الفراغ من حوائج
الميت كالتجهيز والدين
فالحاصل أنه كما يشترط
الاستعارة في غير الشرعيات
اللازم البين فكذلك في
الشرعيات واللازم البين
للتصرفات الشرعية هو
المعنى الخارج عن مفهومها
الصادق عليها الذي يلزم
من صورها تصويره
(وكالسيبية) عطف على
قوله كالاتصال في المعنى
المشروع (كما كناه غلبه
السلام انعقد بلفظ الهبة
فإن الهبة وضعت للملك
الرقبة والنكاح للملك المتبعة
وذلك) أي ملك الرقبة
(سبب لهذا) أي للملك المتبعة
فاطلاق اللفظ الذي وضع
لملك الرقبة وأريد به ملك
المتعة (وكذا نكاح غيره
عندنا) أي نكاح غير النبي
صلى الله عليه وسلم انعقد
بلفظ الهبة عندنا إذا كانت
المتكوجة حرة حتى لو كانت
أمة ثبتت الهبة عندنا (وعند
الشافعي رحمه الله لا ينعقد

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشيء يخص الذي قطعت يده أو وجهه هو ذلك
الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبق للإنسان موجودا بدونه وأما إطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة أن الإنسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كإطلاق اللسان على الترجان فإن قيل معنى
استتزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء مازوما والكل لا يوجود ما عدا وجوده وان الإنسان بدون الرأس أو الرقبة
انما يدل على أن الجزء لازم والكل مازوم إذا المازوم هو الذي لا يوجد بدونه اللازم قلنا ذكر المصنف أن
لا يزيد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع
وباللازم ما يتبعه فالجاء بجاءون خواص الماهية لوازمها لا مازوما تها مع أنها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من المازوم إلى اللازم ومبنى السكابة
على الانتقال من اللازم إلى المازوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس مازوم
وأصل يفتقر إليه الإنسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة انظر فاتهم يقسمون
الخاصة إلى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا
يقال كل مازوم فهو محتاج إلى لازمه فيكون اللازم أصالة ومازوما بمعنى كونه محتاجا إليه ويلزم منه جريان
الاصالة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة أنه مبني على الانتقال من المازوم إلى اللازم لانه لا يقول انما يلزم
ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء إليه وقد عرفت أنه ليس بمراد (قوله والمراد
بالحلول) المعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الأول ناعثا والثاني منعوتا
كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المصنف إلى أن اللفظ بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى
الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر أو الصورة في المادة والجسم في المكان
أو غير ذلك كحصول الرحة في الجنة (قوله واعلم أن الاتصالات) يعني كما يجوز المجاز في الأسماء الغريبة إذا
وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الأسماء الشرعية إذا وجد بين معانيها نوع من
العلاقات المذكورة بحسب الشرع بأن يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى
أحد مما سبب المعنى الآخر وذلك لما سيجي عن أن المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في
أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو
إنشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسيبية إشارة إلى ما ذكره من غير الإسلام رحمه الله تعالى وغيره
من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كباين السماء والمطر ومعنى كباين الأسد والرجل الشجاع
فانها لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة
بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لأن المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فإن الهبة وضعت
لملك الرقبة) يعني أنها عقد موضوع في الشرع لأجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة)
فيتفرع عليها أحكام الهبة لأحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة
أذ لو طلب منها التمكن من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا أو أمانة فلا حاجة إليها
لأن المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الإطلاق بالفاظ العتق فإنه يحتاج إلى النية لإصلاحه
المحل للوصف بالحقيقة (قوله إلى غير ذلك) أي منضم إلى مصالح أخرى غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الابلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خاصة لك ولأنه عقد شرع لمصالح لا تحصي كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
وتحصيل الاحسان والاتلاف بينهما واستعداد كل منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ
النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليهما) أي على المصالح المذكورة قلنا الخلو في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ

الطبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أمافي غير النبي عليه السلام فالمر واجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم أنا أحلنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل لأزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بمحضرة الرسالة وأيضا تلك الامور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهم ماصارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج (٧٨) لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما

لانهم ماصارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا يتعقد أي النكاح) بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع الملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع ملك المتعة فيذ كرواديه ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك) أي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أي وحرمة المصاهرة وجرى ان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبثعا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخلف ومصر اعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع ملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد مخصوص بل اعتبر الملك قطعاً وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي (قوله وكذا يتعقد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا يتعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المتعة وهي لا تكون سببا للملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب للملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يمتلعه على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب للملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريضه عن العوض يتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون أحدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره غير الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا أعني ألفاظ التملك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد متكر لانه لو قال ان ملكك هذا العبد وأشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعني ان قوله ان ملكك وأشتريت عبد أفى معنى ان

لانهم ماصارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي (وكذا يتعقد أي النكاح) بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع الملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع ملك المتعة فيذ كرواديه ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك) أي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أي

السبب (علة شرعت للحكم) أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا اتصف فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكك عبد افهوجر أو قال ان اشتريت فشره متفرقا يعتق في الثاني لا في الاول) رجل قال ان ملكك عبد افهوجر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبد افهوجر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفانه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا فاللفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا في قوله ان ملكك. يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية

والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيها فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكك عبد افهوجح ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب بصدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله ان ملكك ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو أغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب بصدق ديانة لا قضاء لانه أراد تخفيفا (أما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان عالة (فلا يعتكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفيض اليه في الجسلة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تقضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (٧٩) (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة)

جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السرية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسرية

انصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاءه كالتحرك والتمكك ونحو ذلك خفيفة والافجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فجاز انما فاذا زال ملكه للصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذلك يمكن مشتريا لانه على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي أغنى من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استفتي المفتي بحجبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لورفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لالعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق السبب عليه (قوله فان العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا مانعا في الماسيحي من ان الاعتاق اثبات القوة لازالة الملك فان قيل فالاعتق في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلاً وهما ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع

ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزام عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لانه لا تصح بكل وصف بل معنى المشروع كيف مشروع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف مشروع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا دركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند أي حقيقه رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسئلة تجزى الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند أي حقيقه رحمه الله تعالى في مسئلة تجزى الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي) أي ازالة الملك (لا بمعنى ان اشارة وضع الاعتاق لازالة الملك فلم يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) أي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه ليرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما ثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز في الاسناد كما في أثبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الاعتاق (عليها) أي على ازالة الملك (مجازا) فقوله أعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحيث يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا الاشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس اطلاق الاعتاق على

أشترأ كما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعناق لانها القطان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبى عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال أطلق المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسبير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلاذنه والمعنى اللغوي للعناق منبى عن القوة والغلبة يقال عتق الفريخ اذا قوى وطار عن وكره وعناق الطير كواسمها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذى شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتناق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك لجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهم لباسهم فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاء آت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن التكلم قبل التكلم تصحيح حال كلامه على ما سمجى فى فصل الاقتضاء والثانى انه مجاز فى السند حيث أطلق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتناق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرّفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولاً اليه لالى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو سماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليلاً على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي منه على اننا نسلم ان الاعتناق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها ما نقل شرعى (قوله يرد عليه) فديجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازاً ليحصل العتق شرعاً واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعاً بخلاف ما اذا قال أزأت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتناق فى مثل أعتق فلان عبده مجازاً عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مسامح لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعاراً لزالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازاً عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازماً للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لاللفظ الاعتناق) على حذف المضاف أى لالمفهوم لفظ الاعتناق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه التشبيه كالاسد فى الشجاعة وأن يكون المستعار له لازماً له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبق نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد بالزوم ههنا لا انتقال فى الجلة لامتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد مخصوص على المطلق وهو ازالة المطلق المقيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والدوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى الامن طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بقرعة

ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (فلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة) لافى ازالة الملك (ثم يطلق مجازاً على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) أى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتناق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك) لاللفظ الاعتناق حتى يقولوا الاعتناق ما هو والاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق ببحثنا أن الاعتناق ما هو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) أى ازالة الملك (لازمة لها) أى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى ازالة القيد (لتلك) أى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الامن طرف واحد) كالاسد للشجاع

وكذا الجارة الحرة) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تتعلق بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب الملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الأصل (٨١) المذكور أن الشيء إذا كان سببا محضا يصح

إطلاقه على السبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة) جواب اشكال وهو أن يقال إذا صح استعارة البيع للأجارة ينبغي أن يصح عقد الأجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الأجارة إليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالأجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في إضافة العقد ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة وهي النكاح بالهبة والبيع والطلاق بالهبة والعتق والأجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق إطلاق اسم السبب على السبب لان الهبة ليست سببا للملك المنفعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مبين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم إنما لا يثبت

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة بإطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه إنما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا الجارة الحرة) يعني لو قال بعث نفسي منك شهر ابد رهم لعمل كذا ينقضي أجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي أو داري منك بكذا فإن لم يذكر المدة ينقضي بيعا لا مكان العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المجاز وهو بيان المدة وإن ذكر المدة فإن لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وأن ساء مثل بعث عبدي منك شهر ابعثه لعمل كذا انعقد أجارة لان إطلاق البيع على الأجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم إذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الأسرار وقيل ينقضي بيعا محضا يحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا يحمل بالحقيقة القاصرة * (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الأجارة بلفظ البيع المضاف إلى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهر ابعثه لعمل كذا ولا يلزمنا هذا الاشكال والافعدم الصحة لازم قطعاً (قوله ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة) يريد أن ما ذكره من إطلاق اسم السبب على السبب إنما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين للملك المنفعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لالزاق الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة وأما بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الابعاد التحليل ولا البيع سببا للملك المنفعة الثابت بالأجارة لاختصاصه بالخلع عن ملك الرقبة واسم السبب إنما يطابق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق أن هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي إطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر لا اشتراكهما في لازم مشهور وهو في أحدهما أقوى وأعرف كإطلاق اسم الأسد على الرجل الشجاع فهما معني النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في إثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في إزالة الملك وهي في العتاق أقوى وكذا الأجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في إثبات ملك المنفعة وإباحته وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يحز العكس لما عرفت من أن الاستعارة إنما تجرى من طرف واحد لثلاث نفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن الاستعارة هي إطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزم فكيف يكون مبينا قلنا ليس الاستعارة في الإطلاق على اللازم بل على المبين لارادة اللازم كإطلاق الأسد على الإنسان لكونه شجاعا وإطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبنا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأننا نسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بعينه بل يحسنه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا القول أن اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فملكه هبة وأرأيت عتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعنى وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الأحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فإنه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعاون نحن إنما اعتبرنا اللفظ لا إثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصد الاتباع فثبت فيه أحكام النكاح لأحكام ملك اليمين وأعلم أنه إذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلا أن تعتبر إيهاماشت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا إطلاق المشفر على شفة الإنسان أن كان باعتبار تشبيهه به في الغلط فاستعارة وإن كان باعتبار استعماله المقيد في المطلق فجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله وأعلم أنه قد يعتبر) يعنى أن يعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

(١١) - (التوضيح مع التلويح) - أول - العكس لما ذكرنا أن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح (وأعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها) فإن أبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من

السماح فان النحلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لا اشتراط المشابهة في اخص الصفات بمسئلة المجاز خالف عن الحقيقة في حق التسكيم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التسكيم بهذا المعنى لا كبر سنهما في اثبات الحرية خلف عن التسكيم به في اثبات البنوة والتسكيم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفاق العلاماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التسكيم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ (٨٢)

بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التسكيم فبعض الشارحين يفسرونه بان لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا فيكون التسكيم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلف عن التسكيم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم يفسرونه بان لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا أريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا أي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لا من أين أحدهما

نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في أحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجتماعهم على ان اختراع الاستعارات العربية المبدعة التي لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فولم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتسمك الخالف بأنه لجواز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجواز اطلاق نحلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة لاصيد للمجاورة والأب لابن السبيبة والابن لابن السبيبية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن مقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من مقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نحلة لطويل غير انسان لا تنفاه شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنحلة كذلك والامجاز استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليه وطرأ وتعايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها يعني أن الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وإنما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التسكيم حتى يكتفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسيب مجاز اتفاقا كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه فعنده مجاز ثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما الغلو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الابن أكبر من نطفة الأصغر (قوله فالخلاف) يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام أفلا يقع الخلاف في جهة الخلفية وأما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف أي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجاز فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لا نأقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التسكيم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التسكيم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالحاصل وتوضيح المقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كخلف على التفسيرين (قوله فصحة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الشرط الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان غير الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر في موضوع لا في بيان بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعدى العمل بحقيقة أي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث

أذ مبتدأ وخبر وتعد العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصاً بهذا النبي فاما هذا آخر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا النبي مراد به النبوة فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لأبصح المجاز وعندد لا بل يكفي صحة اللفظ من (٨٣) حيث العربية (لهما ان في المجاز ينتقل

الذهن من الموضوع له الى لازمه الثاني) أى اللازم (موقوف على الاول) أى الموضوع له فيكون اللازم خلقا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) أى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضا بناء على أن الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل (كما في مسألة مس السماء) فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يخلف بقوله والله لا مس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمكن البر بغيره اليمين ونجس الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة في مسألة مس السماء البر وهو مس السماء يمكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشرب من الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير

الشرط الواقع في كلام نضر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ماصح نكاهما وتعد العمل بحقيقته وظاهره انه انما يصدق على هذا النبي لا على هذا آخر (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصاله والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من المألوف الى المألوف فلا بد من امكان المألوف ليتحقق الانتقال منه وأوجب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحته معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير يمكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء أو اذا كان فيه ماء فارق فاعادة الماء في الكوز يمكن فينبغي أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقولن فلانا وهو ميت وقت الحلف لا يمكن إعادة حياته وكما اذا حلف ليقولن هذا الحجر ذهب قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الراقاة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فاليقين اليمين على خلاف ما انعقدت أما في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجمله لا على الامكان في الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلق الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياته سبحانه الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشرب من الماء الذي في الكوز لان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتل الشخص ان أحياء الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجودا كونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم انصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف بالنسب أو كبر سن من القائل علم ان المراد لازمه أى لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على السبب لان البتوة من أسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت النبوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجود الا أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا الاسما في الاكبر سنالم يشهد بالنبوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجاز الانشاء الحرة فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته اقرارا لانشاء وهذا يبطل بالكراهة ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجاز الاقرار فهو كذب بيقين لان عتقه بالنبوة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو النبوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال اعتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فاجواب انه ان

يمكن فالسنة شهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما نذكر في المتن مسألة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معافا كل منهما ينبي عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لاجع بينهما) أى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكته) فان هذا المعنى لازم للنبوة (فيجعل

كان صادقا بان سبق منه اعتناق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذا له باقراره ولا يعتق ديانة فاعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا أخى يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة أبواؤا ما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخى وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهى أصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازاله الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشرع ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبد يابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يقتصر الى تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقى أو المجازى بخلاف الخبر فانه لتحقيق الخبر به فلا بد من تصحيحه بما يمكن فان قيل فينبغى ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح جري على لسانه عبدى حر يعتق (قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى أمر عقلى حيث جعل مالم ليس باسدا أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور رانه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لافى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الآن لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعمالا فى القسم الثانى استعمالا فى غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فبني على انه يجب فى الاستعارة ادخال المشبهة فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلامة تنافى الجنسية واعتبار الافراد اذا انضم من نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لافى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجرى فى الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار ولا معناه ثم لفظه ففهمه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخميلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد لانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينهما وبين المشبهة لانا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكلى المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضى وجود لازم مشبه ورله نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود منى ومخلوق من مائى فيكون مستقاما مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا قائل

اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصحيح المعنى (فان الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطة اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع أولا في المعنى لا تجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى أمر مستحيل قصد الان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عند قولهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير أداة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعنى فعلم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزماً لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عاين مذهبهم إلا أن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لافي الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطق الخيال أو الحال ناطقة فإن هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكره هو أن زيداً أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس أما الاستعارة في المشتقات فأنها تجري (٨٥) في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما

يقال الحال ناطقة أي دالة
استعارة الناطقة للدالة وهذه
الاستعارة في خبر المبتدأ
ليكن ليست في أسماء
الأجناس بل في الاسم المشتق
فيجوزون هذا في خبر
المبتدأ وقرههم أن الاستعارة
في خبر المبتدأ تستلزم قلب
الحقائق إذا كان خبر
المبتدأ اسم جنس أما إذا
كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم
قلب الحقائق نحو الحال
ناطق فلا تجوز في أسماء
الأجناس وتجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتدأ وهو ابني
اسم مشتق لأن معناه مولود
من فتجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال
ناطق وعلم أنهم يسمون
الاستعارة في أسماء الأجناس
استعارة أصلية والاستعارة
في الأفعال والأسماء المشتقة

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفاً في الحكم لافي التكميم وأشار إلى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للعالم فعلم أن إمكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الإطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعاً مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) ميل إلى المذهب المرجوح كما ينالوا المحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وأداة المشبه مدعياد دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل أفراداً قسمين متعارفين وغير متعارفين مع نصب قرينة مانعة عن إرادة المتعارفين ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن إرادة معنى الحقيقة أمران متدافعان (قوله فهذا عاين مذهبهم) فيه بحث لأن الشرط على هذا عدم القصود إلى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فإن أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان أن نحو رأيت أسداً يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيداً أسداً فإن المحققين على أنه تشبيه بليغ لاستعارة وأن نحو الحال ناطقة كذلك من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ إلا إذا كان مشتقاً وبين الفرق بين نحو رأيت أسداً يرمي بان الأول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصداً إذا التصديق والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذي قصده التكليم إثباته أو نفيه لأن التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه في تصف الخبر بكونه محالاً أو مستقيماً فيفتقر نحو زيداً أسداً إلى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسداً يرمي فانه وان اشتمل على إثبات الاسدية لم يكن له وقع قصداً بل القصود إنما هو إلى إثبات الرؤية فلا يفتقر إلى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما إذا كان الخبر جامداً وبين ما إذا كان مشتقاً بان الأول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الإنسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل إلا على إثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لأن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصداً أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولأن الاستعارة ربما اشتملت على دعوى أمر مستحيل قصداً مثل رمي أسد وتكلم بدر ولأن المحال ربما يجوز ادعاؤه لأغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم إرادة ثبوته في الواقع وبأن الفرق

استعارة تبعية لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسأيت في ريباً ويجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك أن قولهم زيداً أسد ليس باستعارة مع أن قولهم رأيت أسداً يرمي استعارة ليس بقوى والفرق الذي ذكرته في المتن أن زيداً أسد دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف رأيت أسداً يرمي لا شك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الأسماء المشتقة أضعف من الأول وقرههم أن الأول يفضي إلى قلب الحقائق دون الثاني أو هن من نسج العنكبوت لأن قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيداً أسد فما الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان

المعنى الحقيقي (مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري بصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله) لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذ لم تكن الضرورة لترديد استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمال اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لاتنافي العموم بل العموم انما ثبت ان استعماله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قبوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعا وقد أريد به الطعام اجاعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانه بما يفرق بين ما ثبت ضمنا وبين ما ثبت قصدا الكون اثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استعماله نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أو لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال بمتنع فائباته يكون جعل الممتنع ممكناً هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بان أحكى لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحاً لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظاً كما في زبد أسد ولقيت منه أسداً أو لقيت به أسداً أو تقدير امثل أسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ وغير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يقين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زبد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لا متناع جل الاسد على زيد وأما حق قولهم الحال ناطقة ونطق الحال بكذا فاستعارة قطعاً لان المشبه متروك بالكيفية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زبد أسد ثم لا يخفى ان هذا البني من قبيل زبد أسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسجون مثله مجازاً كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجهور أيضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه الحقيقي ليقتر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زبد أسد على أي بحترى صائل والطير أغربة عليها أي باكية ونحن قد خصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا البني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترب بشئ من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسيبية والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحمله فالصحيح انه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لما سبق من أن هذه الصيغ لعمومها من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاماً والجواب انه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعاً ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا أريد بالمطعم اتفاقاً لا ثبت غيره من المكيالات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بأداة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بانه ان أريد بالضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقاً لتأدية المعنى سواء فمنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لا غرض سيد كرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي عاود درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد بالضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحل على المجاز ضرورة لثلا يلزم الغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام فلان سلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وأرادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاماً فعام وان خاصاً

فخاص بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلى غير مفلوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات
للعوم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال
والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم
النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجد في كتب الشافعية
ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاء في الاسود الرماة الا يزيدوا تخصيصهم الصانع بالمطعم مبنى على
ما ثبت عندهم من عليقة الطعم في باب الر بالاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضرور يامن
جهة المتكلم على ما هو السطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلاً لجواز أن لا يجحد المتكلم لفظاً يدل على
جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا
لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر (قوله
مسئلة) لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة
ع. فافما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقى والمجازى
بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة
الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله في المعنيين
استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل
اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول
لا تقتل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتر يد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع
له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً والتحقيق انه
فروع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة
المشترك فن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في الفتحاح
فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لا يقال المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى
الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط
بان يكون الكل موجوداً متحققة له اسم واحد لازماً للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان
المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة
لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على آدمى والسبع ثم الحق
ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلاً بوجوه الاول أن المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة
الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجع الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ
والشئ الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقراً في محل ومتجاوزاً اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان
المعنى الحقيقى وعلم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء
عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى الوازم يدل على تنافى المزومات الخامس أن اللفظ للمعنى
بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله للمعنيين هو حقيقة لا حدهما بمجاز لا سخر كما يمتنع استعمال الثوب
الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوباً واحداً في آن واحد يلبسه كل واحد
منهما تمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لا نزاع في رجحان
المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضاً مثل
رأيت أسدين برى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة

(مسئلة لا يراد من اللفظ
الواحد معناه الحقيقى
والمجازى معا لرجحان
المتبوع على التابع)

فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق إذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه ار يدبها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لا مستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا أوصى لاولاد فلان او لابنائهم وله بنون و بنو بنين فالوصية لابنائهم دون بني بنيه أما دخول بني البشيين في الامان في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فينتى على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولاجع بينهما بالحث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبيا لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحتم كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم انه تذكرة هنا مسائل تقرأ أي اناجئنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحتم اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبيا

فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحاوله في المعنى. وأما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما مادا خلا تحت المراد واسأل الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا وان اريد أن المجاز يقتضي قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينا في الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي أي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراد أو غير مراد وهذا محال فلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بما تمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا لمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أن لا يجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه ما أمان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملازمة في قوله تعالى أو لا مستم النساء أر يدبها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا يحتمل التيمم الجنب فلنا إذا اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الأئمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع أمر امتثاق عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولاً بالعدم حتى يمتنع مخالفته وما أمان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك انما في مفرد كالخمر اذا اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرهما من المسكرات بعلاقة المشابهة في محاصرة العقل وانما يجب الحذف في السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملازمة مطلق اللبس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يحاصر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز فلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن المبحث واما في نسبة كما اذا أوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلاً حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تقيده اختصاصاً بمعناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلاً مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوب بيتة له مجاز في معتق معتقه لوجود الملازمة وهي كون زيد سبباً لمعتقه في الجملة وأما لفظ المولى حقيقة في المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يشوههم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول أسفلاً لانه أصل والفروع أعالي للأصول كأغصان الشجرة والظاهر أنه يسمى أسفلاً بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي المولى الأعلى (قوله وكذلك اذا أوصى) يرند أن لفظ الابن أو الولد المضافين الى شخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو أوصى لابنائهم وله ذكور وانما يستحق الذكور

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضح متعلق بقوله لاجع بينهما وإنما جلتاه على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وبقا الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى) (٨٩) أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان

كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكن فيها بحيث بالدخول فيها (وهي نعم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحث) عطف على قوله بالحث في قوله ولا لاجع بينهما بالحث (اذا قدم نهارا وأوليا في قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكّر للنهار والسوق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة أنه اذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد بحيث ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكّر دليل على قوله ولا بالحث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فالיום حقيقة في النهار وكثيرا

خاصة عنده والذكور والانات عندهما هو أحد قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لمن وان كان له أبناء وبنو أبناء يستحق البناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق البناء عرفا على الفريقين وان أوصى لاولاده فلا ذكور والانات الصلبية مختلطة أو منفردة وان كان له أولاد أو أولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصليات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف البنات فان قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الامان بني البنات عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن يشمل الامان ايهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذا الانسان ببيان الرب فثبت على الشبهات واسم البنات قد تناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيها هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعاني تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصل الخلقة تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لان لفظ الامهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والعكس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفانه وضع القدم في الدار وهذا معني قوله اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وبقا الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان يخرج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي بمعنى أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متعللا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ما شيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ما شيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكن فيها سواء كان غيره ساكن فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقدير وهو الملك صرح به في الخاتمة والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة انه لو كان غيره ساكن فيها لا يحث لانتفاء النسبة بفعل غيره (قوله فاذا تعلق بفعل يمتد) هو ما يصح تقديره بمدته مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه إشارة الى ان المعتبر في

(١٢) - (التوضيح مع التلويح) - (اول) ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد

باليوم النهار ومطلق الوقت والضابط هو قوله (فاذا تعلق بفعل يمتد فلنهار وبغيره يمتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغيره في يقتضى كونه) أي كون ظرف الزمان (معياريه) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كالיום للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أي الفعل (كوقوع

الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف إليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في
النهار فلا يعدل عنه الا عند تعدده وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معياره غير زائد عليه مثل صمت
الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياره فيصبح
حل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد
لا يكون معيار الغير الممتد فيمتد لا يصح حل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من
الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره فان التولي عن الزحف حرام لئلا كان أو نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من
اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا
قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على
ان الاعتبار هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أترزجك أو أكلمك ان الزوج أو التسكلم لا يمتد
وكذا وقع في الجامع الصغير وإيمان الهداية قلت هو من تسامحتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق التعلق به
والمضاف اليه في الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا في مثل أمرك بيديك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن
المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها ما
يتمد فان قلت التسكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتدات امتداد الاعراض انما هو بتجدد
الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلهما في الاولى من كل وجه فجعل كالعين
الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجديد الامثال
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده
وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه
لم يتعلق به بتقدير في كافي صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معياره فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي
يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء
اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قسدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف
اليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب
عن هذه السؤالات وعماقيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من
أين يلزم في الاول جملة على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون
اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت
طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخالع عن الموانع
ولا يمنع مخالفتها بمعونة القرائن كما في الامثلة المسند كورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض
النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا
قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التأخير والتفويض مما يمتد
والطلاق والعناق مما لا يمتد مع أنه ان أردنا انشاء الامر وحده فهو غير ممتد في الكل وان أردنا كونها
مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذلك كونها مطلقة وكون العبد معتمدا قلنا أن يرد في الطلاق والعناق وقوعهما
لانه لا فائدة في تقييد كونه الشخص مطلقا ومعتق بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التأخير
والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

الطلاق هنا) أى في قوله
أنت طالق يوم يقدم زيد
(لا يمتد المعيار في راد به
الآن) اذ لا يمكن ارادة
النهار باليوم في راد به مطلق
الآن ولا يعتبر بكون ذلك
الآن جزءا من النهار لقوله
تعالى ومن يولهم يومئذ
دبره ولان العلاقة موجودة
بين معناه الحقيقي ومطلق
الآن سواء كان ذلك الآن
جزءا من النهار أو من الليل
(ولا بالحنث) عطف على
قوله بالحنث الذي سبق
(با) كل الحنطة وما يتخذ
منها عند هما في لا يأتى كل
من هذه الحنطة

لأنه يراد بباطنها عادة فيحدث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد (رحمهما الله تعالى) أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فبين
قال الله على صوم رجب ونوى به اليمين أنه نذرو يمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه
يميناً فنهية ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا (٩١) اللفظ حقيقة في النذر مجاز في

اليمين (لأنه نذر بصيغته
يمين بوجبه) هذا دليل
على قوله ولا يرد ثم أثبت
أنه يمين بوجبه بقوله (لأن
إيجاب المباح بوجبه تحرير
ضده وتحريم الحلال يمين
لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة أيمانكم كما كان
شراء القريب شراء بصيغته
تحرير بوجبه) فالخاصل
أن هذا ليس جمعا بين
الحقيقة والمجاز بل الصيغة
موضوعة للنذر وهو واجب
هذا الكلام اليمين والمراد
بالموجب الإلزام المتأخر فدلالة
اللفظ على لازمه لا تكون
مجازا كما كان لفظ الاسد إذا
أريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي
لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وإنما المجاز
هو اللفظ الذي استعمل
ويراد به لازم الموضوع له
من غير إرادة الموضوع
له وهنا وقع في خاطري إشكال
وهو قوله (يرد عليه أنه إن
كان هذا موجبه يكون
يميناً وإن لم ينو) أي اليمين
كما إذا اشترى القريب
يعتق عليه وإن لم ينو (وإن
لم يكن موجبه يكون جمعا

فإن قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة فليس مبنيا على أن اليوم
لطلاق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أمرك
بيدك اليوم وبعد غد فإن اليوم المنفرد لا يستتبع ما يمازاه من الليل (قوله لأنه يراد بباطنها) أي مافي الخنطة
من الاجزاء يقال فلان يأكل الخنطة أي طعامه من أجزاء الخنطة وأكل مافي الخنطة يعم أكل عينها وأكل ما
يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فإنه عند ههما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحدث به عند محمد
رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الخنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الخنطة بأن يضعها في الفم فيمضغها (قوله
لأنه على صوم رجب) وقع في عبارة نحر الاسلام رحمه الله تعالى غير ممنون للعامة والعدل عن الرجب لأن
المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا ينوي شيئا أو ينوي
النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة
الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف واليهما الإشارة في أول هذه المسئلة بقوله
ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الخامس
يمين والسادس نذر وعند ههما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فوجب الأول الوفاء بالتميز والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر وال كفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في
النذر لأنه المفهوم عرفا ولفظه ولذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فأرادت هما معاجم بين الحقيقة والمجاز
وتقرر الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بوجبه أي لازمه المتأخر يمين
لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب للمباح بوجبه تحرير ضده الذي هو مباح أيضا
كثر كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء بوجبه المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم
تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليها بالكفارة سمي تحرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية والعسل
على نفسه يميناً فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين
بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم النذر الذي هو جائز التترك في نفسه إذ لا نذر في
الواجب بنفسه فصار النذر تحريرا للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون
بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له لأن الحقيقة أيضا
تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون
من حيث أنه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث أنه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما
إذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالخاصل
أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط
بعدم إرادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى في تحريره بالمبحث عن عبارة القوم إلى قوله لا يراد
من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فإذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة
والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال) يعني أصل الإشكال

بين الحقيقة والمجاز ويمكن أن يقال) في جواب هذا الإشكال (لا جمع بينهما في الإرادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه ثبت النذر
بصيغته واليمين بإرادته) لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فثبت الموضوع له وإن لم ينو حقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى
المجازي لكن في الإنشآت يمكن أن ثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالخقيقي مجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي إن أراد فنهية
المسئلة تنقسم أقساما فإن لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط

فقط وهذا الذي أوردته
اشكالا وهو قوله (فان قيل
يلزم أن يثبت النذر أيضا
إذا نوى أنه يمين وليس
بنذر) لأن النذر يثبت
بالصيغة فيجب أن يثبت
مع أنه نوى أنه ليس بنذر
فأجاب بقوله (قلنا لما نوى
محازه ونفى حقيقته يصدق
ديانة) لأن هذا حكم ثابت
بينه وبين الله تعالى فإذا نفي
النذر يصدق ديانة ينسبه
وبين الله تعالى ولا مدخل
للقضاء فيه حتى يوجب
القاضي ولا يصدق في نفيه
بخلاف الطلاق والعناق فإنه
إذا قل أردت المعنى المجازي
ونقيت الحقيقي لا يصدق
في القضاء لأن هذا حكم
فيما بين العباد فضاء القاضي
أصل فيه (مسئلة لا بد
للمجاز من قرينة تمنع
ارادة حقيقة عقلا وحسا
أعادة أو شرعا وهي اما
خارجة عن التكلم
والكلام كدلالة الحال
نحو يمين الفور أو معنى
من التكلم كقوله تعالى
واستغفر من استغفرت
منهم فإنه تعالى لا يأمر
بالمعصية أو لفظ خارج عن
هذا الكلام كقوله
تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر فان سياق
الكلام وهو قوله تعالى
انا اعتدنا يخرجهم من أن
يكون للتخيير ونحوه

المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع بهذا
المقال لكن هذا الجواب إنما يصح فيما إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواها جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لاعتبار ارادة النذر لأنه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة
فكانه لم يرد الالمعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لأن المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بآرادته
ولا تأثير لها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد والافتقار له
صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المجعورة فلا تثبت من غيرية والثاني ان تحرير ترك المنذور
يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه يمينيا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينيا الا عند
القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتقا قاصدا ولم يقصد ومن يبيع الكلام في هذا المقام ما ذكره
شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كلمة الله قسم بمنزلة بالله كافي قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غلب عند الإطلاق في معنى
النذر عادة فحمل عليه فإذا نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة) مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كاهور أي علماء البيان أو شرطاً لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة
الاصول (قوله أو إعادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال
والعرف في الأقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعبر للسرة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل ان يسكن (قوله
كقوله تعالى واستغفر) أي استنزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشرفهنا
قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الأمر تعالى وتقدس حكما لا يأمر ابليس
باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من
الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام
حقيقة في التخير والاذن لكل أحد أن يختار أي الامر من شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة
ذلك عقلا اذا عذاب على الاتيان بما خيره وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع
للتخيير وكذا كل من الامر من مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الاول فبقريته من شاء اذا لا يخص
الايمان شرعا من شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة
التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسما للقرينة التي هي خارجة عن التكلم والكلام قلنا باعتبار انها
لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الإطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن
تكون معنى من التكلم أو لا والثاني اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي
وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسما الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية
بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمسكاتب من أفراد المملوك
أو بزيادة كالغيب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه ببعض الاول وهذا الذي
يسميه غير الاسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق الى أنه حقيقة
من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر انه مانع
عادة وقد جعله فيما سبق قسما لدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يخص بالافعال دون الأقوال والثاني
ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسامع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا
فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا مائلا وخصوصا وشرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ
الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدر ابا عما ومجرد اعنيها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد
الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل أو غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا
ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال
حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال
المقتضية الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة
ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبني الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد
الثواب والافلا ومبني الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتمدة في الشرع حتى لو وجدت صح والافلا
سواء اشتمل على صدق العزيمة ولا واد اصاب اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب
الوضع النوعي فلا يجوز اراדתها جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله تعالى فلان
المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله تعالى على النوع الثاني بناء على ان
المقصود الا هم من بعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ببيان الحل والحرم والصحة والفساد ونحو ذلك فهو
اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو
حنيفة رضي الله تعالى عنه على النوع الاول أي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان
الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثاني انه لو حمل
على الثواب لكان باقيا على عمومها اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية
كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود
منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يقتضي النية وفي كونه مفتاحا للصلاة
لا يقتضي كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما ولا فلان لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب
بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك
بمعنى ارادة معنوية مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه
واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم فله ان يقول
هذا الحديث من قبيل الخذوف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية وأما الثاني فلان عدم بقاء الاعمال على العموم
مشترك الازام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع
والنكاح وامثال ذلك مما لا تقتضي صحته الى النية بالاجماع واما رابع فلان اتفاق الثواب انما يستلزم
اتفاق الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن
الاجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا ريب ما خلا مسأله ورود الاشكال
المشهور وهو ان لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشترا كلفظيان يوضع بازاء كل واحد منهما
وضعا على حدة بل هو موضوع لاثرا للشيء ولازمه فيم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يع
الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون البود والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من
عموم المشترك في شيء واجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك باننا لا نعني بقولنا الاعمال مجازا عن الحكم
ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من
أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل
مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الاعمال
بالنيات ورفع عن امتني
الخطأ والنسيان لان
عين فعل الجوارح
لا يكون بالنية وعين الخطأ
والنسيان غير مرفوع بل
المراد الحكم وهو نوعان
الاول الثواب والاثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما
والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على
ركنه وشرطه فان من
توضأ بماء نجس جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم لفقد
شرطه ويثاب عليه لصدق
عزيمته ولما اختلف
الحكم ان صار الاسم بعد
كونه مجازا مشتركا فلا يع
أما عندنا فلان المشترك
لا عموم له واما عندنا فلان
المجاز لا عموم له فاذا ثبت
احدهما وهو النوع الاول
من الحكم (وهو الثواب
اتفاقا لم يثبت الآخر) أي
النوع الآخر وهو الجواز

(ونحو لاياً كل من هذه النخلة ولاياً كل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استشف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكلا اسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناه التحقيق مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أي لا تكون معنى في المتكلم أي صفة ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد أولى كاذ كرنا في التخصيص ان المخصص عند يكون كون بعض الافراد ناقصا وزائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا (٩٤) من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض

ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعا لكل منها موضوعا على حدة فلا يرد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحلّه وحاله ونحو ذلك بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثوب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثوب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحقيقا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لاياً كل) حلف لاياً كل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله السلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالزبيب فعلى الحقيقة والا فان كانت مشرة كالنخلة فعلى ثمرتها والافعى ثمرتها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملائى فعلى الاعتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعى الاعتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب للماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض * (قوله وكلا اسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة ادلة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان أو انكارا بطريق استعمال المقيّد في المطلق أو السك في الجزاء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح قراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجور شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا

الافراد أولى فاتحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فالفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد أولى بكونه مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جثنا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب كان ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففي عين الفور كما اذا رادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستغفر من استطعت منهم القرينة تمتنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاحتماع العذاب المستفاد من قوله انا اعداء لظالمين نارا تمتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة تمتنع عرفا وفي قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا ولاياً كل من هذه النخلة أو الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لان المعنى الحقيقي تمتنع في قوله لاياً كل من هذه النخلة حسا لان المولوف عليه عدم كراهه وهو غير تمتنع حسا بل كراهه كذلك قلنا لئلا يدخل على النفي كانت للمنع فوجب اليقين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز

من قرينه قوله (فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أي حنيقة رجه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك الا
لضرورة وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لاياً كل من هذه الخنطة يصرف الى القصم عنده وعندهما الى كل ما فيها بمسئلة وقد
يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أكبر منه سنأ ومعرفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة (أي المعنى الحقيقي) وهو النسب
في الفصل الاول) أي في الاكبر سنأ منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (انما ثبت مطلقاً أي في حقه وفي
حق من اشهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان ثبت النسب (٩٥) منه ويتقنى من اشهر منه (ولا يمكن هذا)

أي ثبوت النسب من المدعى
واتفاؤه من اشهر منه
(لانه ثبت من اشهر منه
أوفي حق نفسه فقط) أي
يثبت المعنى الحقيقي وهو
النسب في حق نفسه فقط بان
يثبت منه من غير ان يتقنى
من اشهر منه (وذا متعذر)
أي الثبوت في حق نفسه
فقط (لان الشرع يكذبه
لاشتهاره من الغير فلا
يكون) أي تكذيب الشرع
المدعى (أقل من تكذيبه
نفسه والنسب بما يتحمل
التكذيب والرجوع
بخلاف العتق) في انه لا
يحمل التكذيب والرجوع
(واما المجاز) عطف على
قوله اما الحقيقة والمراد ان
المعنى المجازي متعذر (وهو
التحريم فلان التحريم
الذي ثبت بهذا) أي
بلفظ هذه بنتي (مناف
ملك النكاح فلا يكون
حقاً من حقوقه) بيانه انه
ان ثبت التحريم بهذا
اللفظ لا يخفى او اما ان ثبت

كان المدعى أو غير محقق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة
لا الى أبعداها كالأقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا أريد به الجادلة وان أريد به
التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازاً عن الإقرار
الذي هو ضد هابل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على
ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينه مانعة عن ارادة الحقيقة عند
طلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقاً والا فان لم يصح المجاز متعارفاً أي
غالباً في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقاً وان صار متعارفاً فعنده
العبارة بالحقيقة لان الأصل لا يترك الا للضرورة وعندهما العبارة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط
عنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا ترجح
بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء
كان عاماً متناً ولا للحقيقة أم لا وفي كلام غير الاسلام رجه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه انما يترجح عندهما
اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة كل الخنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلاف فهم
في جهة خلفية المجاز فعند هاملما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده
لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملاً في معناه الحقيقي أولى (قوله أو معرفة النسب) قيد الاصغر
بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والافني الاصغر المجهول النسب أيضاً لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على
ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر
المجاز أيضاً والحاصل ان موجب البينة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة
ويثبت به الولاء لاعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فائبات العتق القاطع للملك متصور منه
وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنأ منه مجازاً عن ذلك. واما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني
التحريم الذي هو من لوازم البتنية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل
وانما يملك التحريم القاطع لا محل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا
يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح للفظه والذي يصلح للفظ له ليس في
وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسداً هو شجاعة السبع
فكيف يصح جعله مجازاً عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلام الاخبار بهذا
الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم ان) الاستدراك المذكور انما هو على
ما أورده المصنف رجه الله تعالى من تقرير غير الاسلام رجه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال

التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها والثاني متنفذ لانه لو قال لاجنبية معرفة النسب هذه بنتي يكون لغوا
فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقاً من حقوق النكاح كالأطلاق وذلك أيضاً محال لان
هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان
تقرير غير الاسلام رجه الله تعالى على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشهر منه وذا غير ممكن أوفي حق نفسه فقط ثم
هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أوفي حق التحريم وذا لا يمكن أيضاً لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف
ملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المناقاة أيضاً

والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اراد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واراد به الجدار فاقول لاحاجة الى قوله اما ان ثبت في حق النسب أو في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم (٩٦) بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا

وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق عن اشهر نسبها منه وفي حق المقر متعذرا أيضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصائل متعذر لهذا العذر الذي ايدناه أي بيناه يعني أن الحقيقة في المعرفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر ويتقن من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لقراره في ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لوجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت وجبه فالتحريم اللازم له مناف للملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضاً لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذر عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضاً للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأؤكد وانما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخروج من قوله وفي حق المقر متعذرا أيضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه غير الاسلام رحمه الله تعالى احترازاً عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضاً مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضاً كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذرا أيضاً كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريدان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولاً لمجاز يا اذا أريد به ثبوت البنوية كان ثبوت الحرمة مدلولاً لالتزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانه دالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضاً دالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والا كثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم ان المجاز) أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله فر بما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحش الذي يتقن الطبع عنه لانه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتحقيق فيجب

التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا للملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فاعلم أنه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وهذا متعذر أيضا للمنافاة المذكورة ولوردد بهذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعي الى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج الى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرى في رأيت أسدا رمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد ان

يوجد أمر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اللفظي واما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالعذوبة) فر بما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنثي مثلاً ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أو لسجع) فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعند فلفظ الاسد يستقيم في السجع لاللفظ الشجاع

(أو أصناف البديع) كالتجنيات ونحوها فمن بما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشريك فإن الشريك هنا مجاز استعمال
ليجانس الشريك فإن بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي (بالتعظيم) كاستعارة اسم أي خفيفة
رجه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو التهيب) أي اختصاص المعنى
المجازي بالترغيب أو التهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض الطعومات ليتنفّر السامع (أو زيادة
البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فإن قولك رأيت أسدا يرمي أيبن في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فإن
ذكر الملزوم بدنة على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبدنة واستعمال الحقيقة
يكون دعوى بلا بدنة (أو تأنط الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أي الداعي إلى استعمال المجاز قد يكون تأنط الكلام
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفتح فيه جرم موقد (فيفيد لذة تخيلية وزائدة (٩٧) شوق إلى ادراك معناه فيوجب سرعة

التفهم أو مطابقة تمام المراد
بالرفع عطف على قوله أو
تأنط الكلام أي الداعي
إلى استعمال المجاز قد يكون
مطابقة تمام المراد فيمكن
أن يكون معناه مطابقة
تمام المراد في زيادة وضوح
الدلالة أو نقصان وضوح
الدلالة فإن دلالة الالفاظ
الموضوعة على معانيها
تكون على نهج واحد
فإذا حاولت أن تؤدي المعنى
بدلالة أوضح من لفظ
الحقيقة أو أخفى منه فلا بد
أن تستعمل لفاظا للمجاز
فإن المجازات متكررة
فبعضها أوضح في الدلالة
وبعضها أخفى فإن قيل كيف
يكون دلالة لفظ المجاز أوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل
المجاز مخجل بالفهم قلنا لما

أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبر من الصيف والغسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أي
الحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فإنه مما يتأتى بالمجاز ويقت
بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرد به بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتأنط الكلام
أيضاً من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لئلا يتأتى ذلك ذكر في المفتاح أن علم البيان هو معرفة
إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك
عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بان المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام
المراد إيرادها بتركيب مختلفة الدلالة عليه وضوحاً وخفاءً ولا يخفى أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ
الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ
المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فإذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا الحاجة إلى إثبات كون
بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي
لفظ محسوساً مشهوراً كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولاً كالجنة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على
المطلوب من الحقيقة على أن فيه مجازاً وهو أنه أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازاً كالجنة أو العلم
مثلاً فلا خفاء في أن دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع
ألف قرينة وإن أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلاً فليس لفظ المستعار منه حقيقة
فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح
فلا حاجة في إثباته إلى اعتبار كون المستعار منه محسوساً والمستعار له معقولاً (قوله فصل) قد سبق أن
الاستعارة في الأفعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لأنها تجري أولاً في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشق
منه مثلاً بقدر في نطق الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيهه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة
ثم يؤخذ منه ناطقة بمعنى ذات وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاماً من التشبيه والمشبّه به

(١٣) - (التوضيح مع التاليف) - (أول) كانت القرينة مذكورة ارتفع الإخلال بالفهم ثم إذا كان المستعار منه أمراً محسوساً
ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضاً ما ذكرنا أن ذكر الملزوم بدنة على
وجود اللازم وإن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك إذا أردت
وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع على
أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكّر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبهه به أو يستعار له ليتبين
للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضاً أي يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (بما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح
وفي فصل التشبيه والمجاز) فإني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون خيراً للاستعارة أيضاً في
فصل المجاز إن المجاز بما لا يكون مفيداً أو بما يكون مفيداً لا يكون فيه مبالغة في التشبيه وبما يكون مفيداً أو يكون فيه مبالغة في التشبيه
كلاستعارة (فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

وهي في أسماء الاجناس
 واستعارة تبعية وهي في
 المشتقات والحروف واما
 قالوا هي تبعية لان الاستعارة
 في المشتقات لا تقع الا بتبعية
 وقوعها في المشتق منه كما
 تقول الحال ناطقة أى دالة
 فاستعير الناطقة للدالة بتبعية
 استعارة النطق للدالة وكذا
 الاستعارة في الحروف
 (فان الاستعارة تقع أولا في
 متعلق معنى الحرف ثم فيه)
 أى في الحرف (كلام
 مثلا فيستعار أولا التعليل
 للتعقيب) فان التعقيب
 لازم للتعليل فان المعاول
 يكون عقيب العلة فيراد
 بالتعليل التعقيب وهو أعم
 من أن يكون تعقيب العلة
 المعاول أو غيره (ثم بواسطتها)
 أى بواسطة استعارة
 التعليل للتعقيب (يستعار
 اللام له) أى للتعقيب نحو
 (لدوا للموت وابنوا
 للخراب) لما كان الموت
 عقيب الولادة جعل كان
 الولادة علة للموت فاستعمل
 لام التعليل وأريد أن
 الموت واقع بعد الولادة
 قطعا بالتحاف كوقوع المعاول
 عقيب العلة وهذا بناء على
 أن اللام تدخل في العلة
 الغائية وهي الغرض ولا شك
 أنه معاول العلة الفاعلية فعمل
 أن اللام الداخلة في الغرض
 داخلة حقيقة على المعاول
 (وههنا ذكر حروف اشتد
 الحاجة اليها وتسمى حروف
 المعاني منها حروف العطف

يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها
 ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص ففقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال
 والصفات بل تجري في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم
 بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال
 من لا بداء الغاية والى لا انتهاء الغاية وفي الظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكانت
 أسماء لآخر وفانما هي متعلقات بمعاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في
 الافتتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت
 وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل
 عليه ثم استعمل في التشبيه اللام الموضوع على ترتب العلة الغائية التي هي التشبيه به فخرت الاستعارة
 أولا في العلية والغرضية وبتبعية في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد
 المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو ان
 التعليل يستعار ولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من ان يكون تعقيب المعاول
 للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من ان يكون
 سباعا وانسانا ويقع على تعقيب غير المعاول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد
 على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعاول لعلته وهذا معنى قوله
 جعل كأن الولادة علة للموت أى جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت
 للولادة بمنزلة استعمال اسم التشبيه في التشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون
 علة لا معاولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاز
 بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة
 الغائية وان كانت بما هيها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الزمن لكها معاولا في الخارج للعلة
 الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على
 إيجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معاولا بحسب الخارج
 ومتعقبا في الوجود للفعل الملل به فيصح استعماله في تعقيب غير المعاول للعلة بطريق الاستعارة فقوله
 وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعاول ان كان المعاول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فغناه تعقيب
 العلة الغائية فعلمها الملل بها يقال عقبته أى جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف
 لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعاولية فاللام انما تدل على أن مجرورها علة سواء
 كان معاولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أولا كما في قدمت عن الحرب للجبن واذا كان معاولا باعتبار
 فدخول اللام عليه انما هو من جهة علميته لا من جهة معاوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على
 الفعل من غير اعتبار كونه معاولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه
 المعاول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعاول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعاول وغرض
 فتكون الاستعارة في المعاولية لا في العلية لانا نقول لان لم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس)
 اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا ذكر حروفا) قد جرت
 العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا شئنا اد الحاجة اليها
 من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثير ما يسمى الجميع حروفا تعليليا وتشبها للظروف بالحروف
 في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز وأطلافا للحرف على

وأما في السعي بين الصفوا والمسرة فوجب (١٠٠) الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر

لا يحمله أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يتخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متاخر بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض انه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله والمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت طالق طالق وطالق فانت طالق وطالق وطالق لغیر المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعاني بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل الثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لافي صيرورته طلاقا أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط) كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت

عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفوا والمرءة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بامسما بدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب اننا لنسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متاخر وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعلية أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يخرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لوقال لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما المقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلا نه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستقادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الامقيد أو أما النقص فلا نه لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجز او الثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزى بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مقترنة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعد هما واذا كان تعليق الاجزى بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعنى بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزى فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفسير انما هو في أزمنة التعليق لافي أزمنة التطبيق لان الترتيب انما هو في التكلم لافي صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط منذ كور فيجب تقديرة في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغیر المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذلك انما لان المقدر كالمفوض بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضة أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لبحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء أو ثم واعلم ان تأخير وجه قولهم مع عدم الجواب عنه لا يتخلو عن ميل الى ربحانه على ما أشير اليه في الاسرار

وان قدم الاجزية) أى قال لغیر المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (بقع الثلاث) أى اتفاقا (لانه اذا قل ان دخلت الدار
نعاق به الاجزية المتوقعة دفعة فان قيل اذا تزوج أمّتين بغیر اذن مولاها ثم أعتقهما المولى معاصح نكاحهما وبكلامين منفصلين) أى قال
أعتقت هذه ثم قال لا لاخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا
وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما في الاسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمّتين من رجل بغیر اذن مولاها وبغیر
اذن الزوج ففعله بغیر اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيده لا بد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج لا يجوز
ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح (١٠١) الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة

في الجامع الكبير ولا حاجة
لنا الى التقييد به اذا بحث
لدى نحن بصدده لا يختلف
بكونه بعقد واحد أو
بعدين وفي الجامع الكبير
قيد المسئلة بعقد واحد لانه
نظم كثيرا من المسائل في
سلك واحد وبعض تلك
المسائل يختلف حكمه بالعقد
الواحد بعدين كما اذا
كان نكاح الامتين برضى
المولى ورضاهما دون
رضا الزوج فان هذه المسئلة
تختلف بالعقد الواحد
وبعدين فلا جدل هذا
الغرض قيد بعقد واحد
وان أردت معرفة تفصيله
فعليك بمطالعة الجامع
الكبير (وان روجه الفضولى
أختين بعدين فجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية
وان أجازهما معا) أى قال
أجزت نكاحهما أو بحرف
العطف) أى قال أجزت
نكاح هذه وهذه (بطلا)
أى بطل نكاح كل واحدة

(قوله وان قدم الاجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا
بهذه المسئلة وأن يكون من تنمة كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرقا له بين تأخير الاجزية وتقدمها حيث
يقضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغیر اذن مولاها) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل
بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة الى
التقييد به) أى بقوله بغیر اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به في الاسلام رحمه الله تعالى لانه جعل الحكم
توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوجة ولا يخفى انه انما يصلح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله
لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما
اذا اكتم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازا اتفاقا ويتوقف (قوله
وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع انه لو زوج رجل أمّتين من رجل برضاهما في عقدة واحدة
وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح
المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقهما معا فجاز الزوج نكاح احدهما جاز لانهما حالة العقد
أمتان وحالة الاجازة حرّتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرّة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف
العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بان أعتق احدهما وسكت ثم أعتق الاخرى فجاز الزوج
نكاحهما معا أو واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية
وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة وأما
اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمّة مولى على حدة فان
أعتقت الامتان على التعاقب فالتنكاحان على حالهما فإيهما أجاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة
والاخرى أمّة توقفا لانه لا تضايق في التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير اذ انكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح
المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرّة وبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أى
نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة
الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو مطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على
المقارنة قلت نعم الآن في الانشاء أثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهم معا معا (قوله سوى ذلك)
أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب
ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض

منهما (فجعلتموه للقران) فان قال اعتق أبى في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا عتق من كل نكته
وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثالث الثالث) لانه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان
المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قل بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول
لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا
يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه للقران) أى جعلتم حرف العطف فيما اذا أقر متصلا للقران (بمنزلة قولهم أعتقهم أبى معا) لانه لو لم يكن
للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (فلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاول

لم تبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على غنقها) فان نكاح الامة على الحرية لا يجوز فلم تبق الامة محلا لنكاح فبطل نكاحها (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهما) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغيرا لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أي هذا يوجب عتق كاهن قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الابعض فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) أي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاوله لانه اذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغيرا لاوله فيتوقف وقسده كفي الجامع الحصري قد قيل لافرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهوان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفر ذلك (١٠٢) واحدة من حاتحرير في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر

الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله) لم تبق الثانية محلا لتوقف أي لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاول قبل الفراغ عن النكاح باعتاق الثانية ثم ليصح التدارك باعتاقها لغوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان نكاح بعد صيرورتها حرة (قوله) ولا يعتق من الاول الابعض) الحاصل ان عند أي حنيقة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ماني عليه درهم وعندهما يتغير من راءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا الثلث الثالث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله) وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بالواران وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما في ذلك التعاق والافالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والاولا يوجبها ولا يدل عليها (قوله) وانما يجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول) هذا الحكم في مطلق العطف بالاولا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أن طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني (قوله) لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله) أي بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمر ومما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معني كل يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليسكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وغزيرة ممن عليه الاداء وعن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لم يصح ايمانه وصلاته وصيامه

وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفردهنا صح نكاح الاولى ولولم يفرد في الامتين بان قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب هي) أي المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) أي آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أي بعين مام (لا بتقدير مثله) أي مثل مام (ان لم يمنع الاتحاد) أي ان لم يمنع أن يكون مام به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه) نحو وان دخلت الدار فانت طالق

وطالق وطالق ليس كترار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فليقع الثلاث عند أي حنيقة رحمه الله تعالى فالاولى هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزىة المتكررة بشرط متعدي فية ملق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله أي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق (و بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أي الاتحاد (نحو جاءني زيد وعمر ولا بد ان يكون محي عز يد غير محي وعمر ورو بعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجمل أيضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كالاتج الصلاة عليه) يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون الخطاب باحدهما عين الخطاب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكاة لكان قولنا لا تجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهله لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

أذهى عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الإشارة راجعة الى إيجاب الشركة في الجمل (لان الشركة إنما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لان الأصل في الواو الشركة وهذه إنما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لماذا ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه إنما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستقفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونها جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة (١٠٣) على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والأصل في العطف الشركة فتحمّل على الشركة ما أمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقر الى ما قبله حقيقة كما في المفرد أو حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيجمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن جعلها على الشركة فلا تحمّل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها أصلا كما في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة قالوا وتكون مجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن

أفلاولى ان يقال انه أهل لهالكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحتراز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطرو العشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن اداء الولي عنه) يعنى عدم لزوم العبادات عليه بما هو ويجزئه عن الاداء نظر الى العجز عن أداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الاتقاء وهذا لا يوجد في الصبي (قوله فندليل المشاركة في الجزاء) أى فيما هو جزاء للذنب وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للذنب وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتالم برذلاله وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة المالحق المذنب من العار بتهمة الزنا ثم انه حدى في اللسان الذى منه صدر جريمة الذنب كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهداتهم وأوقع في النفس لما فيه من الإبهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطبة بها الاثمة بدليل افراد الكاف في أولئك فيجب ان يكون عطفها على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء والعكس شائع عند اختلاف الأغراض وأما ثانيا فلان افراد الكاف الخطاب المتصل باسم الإشارة جازي في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بعمل محذوف على ما هو المختار أى اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية انشائية مخاطبة بها الاثمة فالمنع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يضح ان يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا ثأتى) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيرهم وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعاول) هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلية يجب ان تكون مغارة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل

جمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضرتك فقول به بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أى ولا جل ماذا كرتا في قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وماذا كرتا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا او المخاطب بهما الاثمة وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الاثمة مخاطبة بهما فندليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا ثأتى في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلها تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على ترتيبه من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الاستثناء فتأهب وقد يكون المعاول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاء فارواه ونحو قوله عليه

السلام لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتر به فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبوله بخلاف هو حر ولو قال لخياط أيكفيني هذا الثوب فيصافق نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه بضمن كالمال ان كفاي فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلى نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اذ الى الفافانت حر يعتق في الحال وكذا النزل فانت آمن اعلم ان أصل الفاء ان تدخل على المعاول لانها التعقيب والمعاول يعقب العلة وانما تدخل على العلى لان المعاول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معاولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار (١٠٤) انها معاول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذا ملك لم يكن ذاهبه ففدعه
قد وثقه ذاهبه ونظيره
كثيرة وانما قلنا يعتق في
الحال لان قوله فانت
حر معناه لانك حر ولا يمكن
ان يكون فانت حر جوابا
للامر لان جواب الامر
لا يقع الا للفعل المضارع
لان الامر انما يستحق
الجواب بتقدير ان وكلمة ان
تجعل الماضي بمعنى المستقبل
والجمله الاسمية الدالة على
الثبوت بمعنى المستقبل
وانما نجعل ذلك اذا
كانت ملفوظة اما اذا كانت
مقدرة فلا كما تقول ان
تأتني أكرمك ولا تقول
انتني أكرمك بل يجب ان
تقول انتني أكرمك فكذا
في الجمله الاسمية تقول ان
تأتني فانت مكرم ولا تقول
انتني فانت مكرم فكما
لا تجعل ان المقدرة الماضي
بمعنى المستقبل فكذلك
لا تجعل الاسمية بمعنى
المستقبل أيضا بل أولى
لان مدلول الجمله الاسمية
بعيد من المستقبل ومدلول
الماضي قريب اليه

الافعل واحد والافالسي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه وأصبه في حلقه والار واء لا يحصل الا بعد شربه
بقدر الرى وطله اصح ان يقال سقاه فأرواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقال يا نوح قد
جاد لنا فاكثرت جد لنا فذهب صاحب الكشف الى انه في معنى الارادة أى اراد النداء وأردت جد لنا
فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعاول بعد العلة فاستعيرت
الفاء لجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعنى ان الوالد سبب حياته الحقيقية فهو
بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمي فالقاء ههنا المجرد التأخر بالمعاولية لا بالزمان
فبالاشرء يحصل الملك وبالمالك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازاته فلا يكون
حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء
يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو
حر فانه يحتمل ان يكون رد اللايجاب بثبوت الحرية قبليه وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع
القاء مقيد بالشرط أى اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلى) دخول الفاء على الجمل الواردة
بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعد هاسببا لما قبلها ولما كان الفاء
للتعقيب والسبب يكون متقدما على السبب لا متعقبيا ليه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بان
ما بعد الفاء علة باعتبار معاول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعاولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعاول
الذى هو الحكم السابق على الفاء كالبشارة مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث
لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معاولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خير
بان ليس الابشارة علة غائية لاثبات الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون
العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لهاب دولته الى غير ذلك وانما هو
علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت
عليه الفاء معاولا لا لا قرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلى باعتبار انها تدمم فترسخ عن ابتداء
الحكم فان الغوث باق بعد الابشارة (قوله اذ الى الفافانت حر يعتق في الحال) بخلاف اذ الى الفافانت
حر فان الواو للتحال فيقيد ثبوت الحرية بمقارن المضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدها
للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه
سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا انتني وانت راكبا على كونه راكبا حالة الاتيان
وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدها وشروطا وحينئذ يلزم الحرية قبيل
الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب أى كن حرا وانت مؤد الى الفاء وهى حال مقدرة أى اذ الى الفاء مقدرا
الحرية في حالة الاداء والجمله الحالية قائمة مقام جواب الامر أى اذ الى الفاء تصر حرا والحال وصف والوصف
لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول) أى في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام

لاشترأ كما هي كونها مفعلا ودلالتهم على الزمان فلما لم تجعل الماضي معنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى
(ثم للترتيب مع التراخي وهو) أى الترتيب مع التراخي (راجع الى التسليم عنده) أى عند أى حنيفه رحمه الله تعالى (والى الحكم عند ههنا فان
قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ههنا تعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا
بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) أى عند أى حنيفه رحمه الله تعالى في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم

فذكر تقديم الجزء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزء (يقع الاول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال أنت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التسكيم (ويعلق الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال أنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانياً وجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي ان قدم الجزء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الاول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً ليقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقر به بالشرط (وان قدم) أي الشرط (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعاً الى التسكيم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التسكيم يمنع في الانشاء آت لان الاحكام لا تراخي عن التسكيم فيها فلما كان الحكم مترخياً كان التسكيم مترخياً تقديره كما في التعليقات (١٠٥) فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق

يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقاً أي تسكماً بالطلاق بل يصير تطليقاً عند الشرط (بل للاعراض عما قبله وانبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ننتين تطلق ثلاثاً قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذاني العرف نفي انفراده) ذا اشارة الى التدارك أي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفاً (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) أي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد

ما يغيره الا أن من شرط التغيير الاتصال ليسكون كلاماً واحداً فثبت وقفاً وله على آخره واذا اعتبر التراخي في التسكيم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال أنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشرط فيما تم به الاول أعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يمتنع الثاني والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليق المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها مطلق التراخي فينصرف الى التسكيم وهو في اللفظ والحكم جميعاً وايضاً دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضاً يعم الخبر والانشاء (قوله كلن التسكيم مترخياً تقديره) جواب عن دليله ما ان التسكيم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلاً ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصافي نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم أن معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع أولاً من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولو كونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفرع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الآن التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما قر به أو لا نفي أصله فكانه قال أولاً له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

(١٤) - (التوضيح مع التلويح) - اول (بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء أي لم يمكن الانشاء محتملاً للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة اذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ننتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ننتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ننتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الاول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أي الابطال المذكور (ويعلم الثاني) أي الافراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ننتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ننتين فاذا وجد الشرط وقع الثالث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ننتين ان دخلت الدار

بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لغیر المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالقي فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما يتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون
الوقوع على الترتيب ولما يبق المحل (١٠٦) بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو (لكن للاستدراك

(قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبق المحل بواسطة وقوع
الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون
بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالقي
اثنين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر لادليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه
بالشرط المذكور بعينه قال نغرا الاسلام رجه الله تعالى انه لما كان لا بطل الاول واقامة الثاني مقامه كان
من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه
افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق فنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف
بيمينين لكننا نقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب
اللغة وهو ممنوع لا بدله من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف
مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بقصد ابطاله لا نقول انما قصد ابطال المعطوف
عليه كالأحاد لا تنفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون
برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمر وادواتهم المخاطب عدم محي وعمر
أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توههم ان زيدا جاءك دون عمر وفي الجلالة
وضعها للاستدراك ومغارة ما بعد ما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون
ما قبلها منقيا ليحصل المغارة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منقيا وتحتمل النفي
فيكون ما قبلها مثبتا فيسكني اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني ولا يخفى ان المراد
اختلاف الكلامين نقيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد لكن عمر ولم يحج
أولًا ونحو سافر زيد لكن عمر وحاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل
أي في الوقوع بعد النفي والایجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن
بما بعد النفي فكأنه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفي ذلك التوهم في
بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الاخبار
واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخبار ان أحد همان في الآخر اثبات
وقد يقال ان موجب بل وضاع في الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمر واتني بحج زيد بكلمة
بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضة لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله
لكن لعمر) في كتب الاصول لكنه لعمر وفغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيهها على انه لا فرق
في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورده اقراره
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قابلا للبعد
مقرا به لعمر وفيكون النفي مجازا كما اذا قال له على ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح
بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال
هو انه وان كان في يدي يذرنا واشهر انه ملكه لكن لم يكن ملكه قط بل لعمر وفيصير قوله لكن لعمر

بعد النفي اذا دخل في المفرد
وان دخل في الجملة يجب
اختلاف ما قبلها وما بعدها
وهي بخلاف بل اعلم ان
لكن للاستدراك فان
دخل في المفرد يجب ان
يكون بعد النفي نحو ما رأيت
زيدا لكن عمر فإنه
يتدارك عدم رؤية زيد
برؤية عمرو وان دخل في
الجملة لا يجب كونه بعد النفي
بل يجب اختلاف الجملتين
في النفي والاثبات فان
كانت الجملة التي قبل لكن
مثبتة وجب ان تكون
الجملة التي بعدها منفية وان
كانت التي قبلها منفية وجب
ان تكون التي بعدها مثبتة
وهي بخلاف بل في ان
بل للاعراض عن الاول
ولكن ليست للاعراض
عن الاول (فان أقر زيد
بعد فقال زيدا ما كان لي
قط لكن لعمر وفان وصل
فلعمر وان فصل فلامقر
لان النفي يحتمل ان يكون
تكذيبا لاقرارا فيكون
أي النفي (ردا الى المقر
ويمكن ان لا يكون تكديبا
اذ يجوز ان يكون العبد
معروفا بكونه لا يذم وقوع
في يد المقر فاقرب به ليدفع

زيد العبد وان كان معروفا بانتهى لكنه كان في الحقيقة لعمر وقوله لكنه لعمر بيان تغيير ذلك النفي فيتوقف
عليه) أي على قوله لكن لعمر (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه
يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لانه ثبت الحكم

في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالينة اذا قال ما كانت لي قط لكتنها زيد وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجههما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه (١٠٧) لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمر وبعد

ثبوت موجهي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضي له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى أول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا أي يصلح ان يكون ما بعد لكن تدارك لما قبلها أو لا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) أي وان لم يتسق أي لا يصلح ان يكون ما بعده تدارك لما قبلها يكون ما بعده كلاما مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضاً تدارك بكونه غصباً فصار الكلام مرتبطاً ولا يكون رداً لقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمر ومعالا متراجعا لان النفي حينئذ يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمر ولجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دارا في يد عمر وانها له ومحمد عمر وفا قام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكتنها زيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمر والمقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجههما معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمر والمقضي اعليه فلا استدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالخاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بينهما عن بعض في حق الحكم وحيث نال حاجة الى ما يقال من ان النفي هنالكا كيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه أقروا وسكت أو انه في حكم التأخر لان التأخير كيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احتراز عن الالتواء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه أيضا تدارك الدار الى عمر والمقضي عليه لا يتناقض زيد وبكر على بطلان الدعوى والينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمر والمقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمر والمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمر والمقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامة فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لأمرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمر وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعده لكن تدارك لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو وقاعد وما كرم زيد لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو وليس بكتاب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه الخطاب عكسه أو يكون فيه تدارك لمساقت من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض وأثبت الغصب فأتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن أصله فلامعني لاثباته بمائة أو بمائتين وانما يكون متسقاً لوقال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقر وعندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك قوله فلا يبطل الى آخر القول هو موجود في بعض النسخ محذوف من أخرى فاقبته تبعاً لتلك النسخة وان كان غير ظاهر اهـ مصححه

(بخلاف ما اذا تزوجت أمة بغير إذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بأن لا يصح النكاح الا بمائة لكن يصح بمائتين وهذا لا يمكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعمل انه غير

مشق غمنا قوله لكن أجزبه بماثين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره ماثان (أو لأحد الشينين لالشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخير كاية الكفارة فقوله هذا حراً وهذا انشاء شرعاً فاجوب التخير بان يوقع العتق في أيهما شاء أو يكون هذا) أي ايقاع العتق في أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أي حين ايقاع العتق في أيهما شاء (١٠٨) (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء شرعاً (فيكون بيانه اظهار الواقع في جبر عليه) أي على

البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حراً وعبد وقال أحدكم حراً أو قال هذا حراً وهذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعاً يوجب التخير أي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في أيهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخباراً بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجب على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبار كما اذا قرر بالمجهول حيث يجبر

النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بماثين قلنا هو نكاح مقيد وبطل الوصف ليس ابطلا للاصل (قوله أو لأحد الشينين) فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من أئمة النجوى والأصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشينين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي أحد هما ولا يعلم بعينه وقد يكون التشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ايهام واظهار نصفة مثل وانا وأياكم على هدى أو في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يتخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أول الشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا التبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان أول توضيح للتشكيك والا فالشك أيضاً معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فإولى الامر للتخير أو الاباحة أو التسوية وأخو ذلك ما يناسب المقام فالتخير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أي فليكفر بأحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخير والاباحة انه يتمتع في التخير بالجمع ولا يتمتع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا أو ذاك يتمتع بالجمع ويجب الاقتصاد على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعاً) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبر المكان كذا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحاً لدولة اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعاً وعرفاً اخباراً حقيقة ولغة (قوله ويكون هذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما أوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء (قوله أيهما انصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنائية) والجزاء مما يرد داباً زيدا الجنائية وينتقص بنقصانها وجزاء سبعة سبعة مثلاً فيبيعه مقابلة لأغلا الجنائية بأخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجنائية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وادع أباً برودة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده

على البيان (وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكذا هذا أو هذا أيهما انصرف ورجله صح فلهذا) أي لما قلنا ان أوفى الانشاءات للتخير (أوجب البعض التخير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنائية وهي معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والأخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعند أي حنيفة ورجه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

ورجله من خلاف ومن جاء مسلماً هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن
أخاف الطريق ولم يأخذ المال لم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه
الانواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى عليه
جزاء صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأنم لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على
قوم بر يدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على انهم أسلموا ولو سلم فن دخل دار الاسلام
ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب جملة أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها الامام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث
انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع
أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض
الروايات ان من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملاً بظاهر الحديث (قوله وهذا) أي ولكون أول واحد الشينين قال أبو يوسف ومحمد فحين قال هذا
حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودابته ان كلامه باطل أي لغو لا يثبت به شيء لان وضع أول واحد الشينين أعم من كل
منهما على التعيين والأعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير
صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه أحد الشينين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما اعتبر
العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وابطاله
والمعنيين من محتملات الكلام كما اذا قل ذلك في عبد ين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قل في عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده الغير أيضاً محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك
(قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حراً وهذا) عطفاً للثاني بالواو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال
ويجبر في الاولين ويعين أيهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في أحد الاولين وتشريك الثالث فيما
سبق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حراً وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد
المدكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخير بين لان الثالث
عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حراً وهذا ان كما اذا حلف لا يكلم
هذا أو هذا وهذا فانه يحث بالاول أو بالاخير بين جميعاً بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا
محتمل الان ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر
المدكور في الكلام حراً وهو لا يصلح خبر اللاتنين اذ يقال للواحد حراً وللاتنين حراً ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المدكور ولا ثبات خبر آخر مثله لاثبات خبر آخر مخالف له لفظاً وهذا
بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاتنين يقال لأ كالم هذا ولأ كالم هذا كالمه ولمالم يصلح
ما ذكره سبباً لا امتناع لان المقدر قد يغير المدكور لفظاً كما في قولك هذ جالسته وزيد وقول الشاعر
نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والراى مختلف

جعل المصنف سبباً للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجزى في مثل اعتقت هذا أو هذا وهذا
ومقتضى كلام السرخسي ان يكون التحخير بين الاول والاخير بين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين كافي مسألة

وان شاء قتل أو صلب لان
الجناية تحتل الاتحاد والتعدد
ولهذا قال في هذا حراً وهذا
مشيراً الى عبده ودابته انه
باطل لان وضعه لاحدهما
الذي هو أعم من كل
وهو غير صالح للعتق هنا
وقال أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه يحمل على الواحد
المعين مجازاً اذا العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال
لعبيده الثلاثة هذا حراً أو
هذا أو هذا يعتق الثالث
ويجبر في الاولين كأنه قال
أحدهما حراً وهذا يمكن ان
يكون معناه هذا حراً أو
هذان فيخير بين الاول
والاخير بين لكن جملة
على قولنا أحدهما حراً وهذا
أولى لوجهين الاول انه
حينئذ يكون تقديره
أحدهما حراً وهذا حراً وعلى
ذلك الوجه يكون تقديره
هذا حراً وهذا حراً
ولفظ حرمه كور في المعطوف
عليه لالفظ حراً فالاولى
ان يضم في المعطوف ما هو
مدكور في المعطوف عليه
والثاني ان قوله أو هذا
مغير لمعنى قوله هذا حراً
قوله وهذا غير مغير لما قبله

لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المتغير لاعلى ما ليس بمتغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حرم قوله وهذا يكون عطفاً على أحدهما وهذا الوجهان فتردهما خاطري (واذا استعمل أوفى النبي لم نحو ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً (١١٠) أي لا هذا ولا ذلك لان تقديره لا تطع احداً منهم فيكون نكرة

في موضع النفي فان قال لا أفعل هذا أو هذا بحث بفعل أحدهما وإذا قال هذا وهذا بحث بفعلهما لا بأحدهما لان المراد المجموع) أي لا بحث بفعل أحدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا بحث بفعل البعض بل بفعل المجموع (الا ان يدل الدليل على ان المراد أحدهما) كما اذا حلف لا يرتكب الزنا أو كل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدهما لا هذا ولا ذلك (بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على ان المراد أحدهما انما ثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للنوع فان كان لاجتماع الأمرين تأثير في المنع أي انما منعه لاجل لاجتماع فالمراد في المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا بحث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في

اليمين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما في هذا حر أو هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الاول لان سلم ان التقدير هذا حر وهذا حر ان بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحيث لا يكون المقدر مثل الملقوط وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الا لزام اذا التقدير فيما هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلاً للعجل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغير حرية الآخر كما مر في جاءني زيد وعمر وولوسلم فعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكوراً صريحاً وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس بمتغير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول) قلنا لا ينافي المتغير ههنا بل بوجهه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده أو الاخيرين جميعاً وإذا كان متغيراً توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين (قوله واذا استعمل أوفى النبي) خبراً كان أو انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان أول احد الأمرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً معناه لا تطع احداً منهم ما هو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيداً وعمر و فان قلت لفظ أحد قد يكون اسماً للعدد الخاص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ متقلبة عن الواو وجعاً آحاد وقد يكون اسماً لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والتثنية والمجموع وهمزته أصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الإيجاب أصلاً كذا ذكره أئمة اللغة فقوله ان أول أحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا أو عمراني معنى اضرب أحدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي أحد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني أحدهما وأحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان مولىً منهما جميعاً ولو قال لا أقرب احداً كما كان مولىً من واحدة لانهما جميعاً والقياس عدم الفرق الان كلمة احدي خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أوفى فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الإباحة فالاولى ان يفسر أو بأحد منكر غير مضاف كذا ذكره المصنف لانه لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) إشارة الى الرد على من زعم ان أوفى الآية بمعنى الواو وتنبية على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الأول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذين فيبحث بالأول أو بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أوفى النبي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الأول ترجيحاً للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتقاد فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعمل في النفي فهو لنفي أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الإطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أو مقالية على انه لا يقع أحد النفيين حينئذ فيفيد عدم الشمول كما ذكره جابر الله في قوله تعالى يوم يأتي بغض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور أثرها الساعة وبين

النفس الشريفة فالمراد في كل واحد منهما فيبحث بفعل أحدهما وأيضاً كما ان الواو للجمع فانها أيضاً نائبة عن العامل فيجتمعا ان يراد لا يفعل المجموع فلا بحث بفعل واحد منهما أو يحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتمتع باليمين فيبحث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل

النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم
 النبي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقسم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي
 الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرر اذ يجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين
 الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النبي فهو لعدم الشمول لانها لجمع وتقي المجموع يجوز
 ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على انها الشمول النبي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا
 حلف لا يرتكب الزنا أو كل مال اليتيم وكذا اذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عمرو
 فالضاطة انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس
 وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
 ليس بطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من
 ان يحصى (قوله وقد تكون للإباحة) لاختفاء في ان مثل قولنا الفعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب
 أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تقييرا
 والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الأمر وقد يضافان الى كلمة أو والتحقيق ان أول أحد الأمرين
 وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك
 والمصنف رحمه الله تعالى فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمنع الجمع في التخيير كما في
 خصال الكفارة وكذا اذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلها جميعا لم يحث وقد لا يمنع الخلو في
 الاباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين اذ لم يكن الأمر للوجوب وكذا اذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمروا
 فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحث قلت ما ذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الاثنيان
 بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذ لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به في أمر الاباحة وان جالسا
 جميعا كانت محالة كل منهما آتيا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاثنيان بالمأمور
 به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يحز كما اذا قال أعتق
 هذا العبد أو ذاك وطاق هذه الزوجة أو تلك (قوله قد يستعار) أي يستعار أو حتى اذا وقع بعدهما مضارع
 منصوب ولم يكن قبلهما مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
 بعد أو نحو لأزمنك أو تعطيني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتد الى غاية هي وقت
 اعطاء الحق كما اذا قال لأزمنك حتى تعطيني حتى فصار أو مستعارا حتى والمناسبة ان أول أحد المذكورين
 وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى
 قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا
 يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان أو هذه بمعنى الى لأن الفعل الأول ممتد الى وقوع الفعل
 الثاني أو الا لأن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد
 مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو
 استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى أنه عطف على ما سبق وليس
 لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو
 يعذبهم فلو قال والله لأدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب
 يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها وألا حث ولو دخل
 الثانية أو لا بر في يمينه لانتها المحاوف عليه كما لو قال والله لأدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس
 وما يقال ان تصدر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي

(وقد تكون للإباحة)
 نحو جالس الفقهاء أو
 المحدثين والفرق بينها
 وبين التخيير ان المراد
 فيه أحدهما فلا يملك
 الجمع بينهما بخلاف
 الاباحة فله ان يجالس
 كلا الفريقين اعلم ان
 المراد بالتخيير منع الجمع
 وبالاباحة منع الخلو
 (ويعرف بدلالة الحال
 ان المراد أيهما فلي هذا
 قالوا في لأ كأم أحدا الا
 فلان أو فلان انه ان يكامهما
 لان الاستثناء من الحظر
 اباحة وقد يستعار حتى
 كقوله تعالى ليس لك من
 الأمر شيء أو يتوب
 عليهم لان أحدهما يرتفع
 بوجود الآخر كالغيا
 يرتفع بالغاية فان حلف
 لأدخل هذه الدار أو
 أدخل تلك الدار فان
 دخل الاولى أو لا حث
 وان دخل الثانية أو لا بر

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف أى فيها ونعمت أو فاخبر ذلك (والا) أى وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو) كالتسمكة حتى رأسها بالرفع أى ما كحل وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والافان صلح لان يكون سببا للثنائي يكون بمعنى كى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والافالعطف المحض فان قال عبيد حن ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان أفلح قبل الصباح) لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبيد حن ان لم آتاك حتى تغدني فانه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدني لا يصلح للاتهاء بل هو دواع الى الاتيان و يصلح سببا والغداء جزاء حمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فالعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتاك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بروليس لهذا) أى للعطف المحض (ظنير في كلام العرب

وبالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفا لانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحذوف عليه أحد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والافلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان فى سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أوفى النفي فيحتمل بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وهذا يظهر ان أوفى قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا وهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامر من أى الجماعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أى تبعه بإيجاب مهر فيكون تفرضا مجزوما وعطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الان تفرضا أو حتى ان تفرضا أى اذ لم توجد الجماعة فعلم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أى للدلالة على ان ما بعده غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كفى أو كالتسمكة حتى رأسها وغير جزء كفى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق فلا كثر على ان ما بعده داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعده ما قبلها فى الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقراءة الكلام السابق وفى الكل معنى للغاية وفى العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أو أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاء فى الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقض شيئا فشيئا حتى ينتهى الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كفى قولك مات كل أبلى حتى آدم أوفى الوسط كفى قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا فى صورة النصب مثل أو كالتسمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هى الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى للغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة والنباتية كفى جاءز يدو عمرو ويمنع حتى عمرو والعطف كما يمنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فيها ونعمت والمعنى فربها بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أى التشرىك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محققا للامتداد وضرب المدة وما بعده اصالا لانه انتهاء ذلك الامر المتدالي وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأنذون فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه الداخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والافالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثنائي أى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى معنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومنسببه يكون مقصودا بمنزلة للغاية من الغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أراد بالاسلام احدا نه فهو لا يحتمل الامتداد وان أراد بالثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ كثر وأقوى وهذا يظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهى الغيا بوجود للغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى السبب الانتهاء اليه (قوله والا) أى وان لم يصلح الصدر سببا للثنائي حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه فى للغاية يتوقف البر على وجود للغاية ليتحقق

امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقيق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدى حران لم اضربك حتى تصبح حتى لغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عباه لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حران لم آتلك حتى تغدنى فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعنى التغذية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو دواع الى الاتيان فالمراد بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب في الجلالة بمجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغذية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغذية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا الحمل دون المنع والتعويل على القرآن ولو قال ان لم آتلك حتى تغدنى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذا المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهي تفيده سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى واليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والافلا حتى لو لم يأت أو اتى ولم يتغدى أو اتى متراخيا حدث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحا ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والافهى للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدون حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يبحث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا ومتراخيا في جميع العمران أطلق الكلام وفي الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتلك اليوم حتى تغدى وقال غير الاسلام رحمه الله تعالى اذا آتاه فلم يتغدى ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وأورد عليه انه اذا لم يتغدى عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتبه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من جل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا آتاه وحيث لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في المؤقت أى ان لم آتلك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى تغدى باثبات الافليس بمستقيم والصواب حتى تغدى بالجرم مثل فاتغدى لانه عطف على المجزوم بل حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لعل مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمر وولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها التعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيّد في المطلق ولا حاجة في أفراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سباعا ولفظ غير الاسلام رحمه الله تعالى صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف في المراد حرف يدل

بل اخترعوه) أى الفقهاء
استعاره (حروف الجر

الباء للاتصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالآثان فان قال بعث هذا العبد بكر يكون يعاوفي بعث كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكسر بخلاف الاول فان قال لا تخرج الاباذني يجب لكل خروج اذن (لان معناه الاخر واجاملا مصقا باذني) وفي الاذن اذن لا) أي ان قال لا تخرج الاذن اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان (١١٤) مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن

ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينئذ السعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا لا وقتا اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يحجب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤوسكم) اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة

على الترتيب مثل الفاء ومثل الفاء يكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالأو على ما ذهب اليه الامام العتاني لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعدد الحقيقة لاخذ الجاز انسب أنسب ولا يحنث ان الاستعارة بمعنى الفاء أعنى التعقيب من غير تراخي أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن الغاية (قوله الباء للاتصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وإيصاله به مثل مررت بزيد اذا ألصقت مرورك بمكان يلبسه يذول الاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله نجحت وقد يقال انها راجعة الى الاتصاق بمعنى انك ألصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة فتدخل على الوسائل اذها يستعان على المقاصد كالآثان في البيوع فان المقصود الاصل من البيع هو الانتفاع بالمسلك وذلك في المبيع والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا يتفقد بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع غير الاسلام رحمه الله تعالى دخوله في الآثان على كونه للاتصاق ووجهه ان المقصود في الاتصاق هو المصق والمصق يتبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الآثان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعث هذا العبد بكر من الخنطة يكون العبد مبيعا والكر مبيعا في الذمة حالوا وقال بعث كرا من الخنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر مسله فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكسر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكسر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الآثان (قوله لا تخرج الاباذني) معناه الاخر وجاما مصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الاخر وجاما باذني والنسبة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل كلالا المحذوف في حكم المندكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من أن لا كل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه ألا يرى ان قولنا لا آتيك الا اليوم الجمعة أولا آتيك الا را كبا يفيد العموم في الزمان والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الزمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيجب ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لا امتداد المغياو بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه ويبين لانه حكمه وأما كل منهما اخراج لبعض ما يتناول المصدر (قوله فلا يحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء أي الابان اذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثيرا وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سلما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخر وجاما باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجاما اذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم فاستفاد من القرينة العقابية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والمسح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فإرادته بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد به الاستيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه أو الحديث عمار وهو مشهور بزيادة على الكتاب

بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فإرادته بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد به الاستيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا برؤوسكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذلك في خلفه أو الحديث عمار وهو مشهور بزيادة على الكتاب

(على الاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعاوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجاعا مجاز لان الزوم يناسب الاصاق) هذا بيان علاقة المجاز (١١٥) وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو

الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قارا فاذا قال بعث منك هذا العبد على ألف فعناه بالث (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله) أي عند أي حنيفة رجه الله تعالى كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا وأجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض (وأما من تقدم مسألها) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (الى لا انتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر) أي ان احتمل الانتهاء الى الغاية (والافان أمكن تعلقه بمحدوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعث الى شهر يتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شيئا بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل وإثبات وصف الاصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لإثبات صفة الاصاق والمحل وسيلة اليه فيمكن في بقدر ما يتحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعض مستفاد من هذا الامن الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رجه الله تعالى ولهذا قال جازاته ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قد ظهر ان المراد التبعض فالشافعي رجه الله تعالى اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رجه الله تعالى الى انه ليس بمراد لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجلا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رجه الله تعالى بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبني على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضع وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعده ها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الاشرار ولا خفاء في انها صلة للمبايعتة يقال يبايعناه على كذا او كونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله وهي في المعاوضات المحضة) أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والشكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فالوقالات للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء العوض وعنده لا يجب شيء لان أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى ثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك وبمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايدين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاوضة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فالوقالات أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لازم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاوضة وأما اذا قال طلقني ثلاثا بالطلاق فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قال طلقني وضرتي على الالف فطلقها واحدة فانه يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حصل على المعاوضة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقنتا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرعة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزءا لاطلاقها جميعا بخلاف ما تقدم فان ثبتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء (قوله وأما من تقدم) تكون للتبيين أو التبعض أو غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى أن أصل وضعها للتبعض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لا يطابق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لا ابتداء الغاية والى لا انتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعث الى شهر) أي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال (قوله أنت طالق الى شهر) ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك والايقاع بعدمضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع

الى شهر بمحدوف دل الكلام عليه فصدر كقوله بعث وأجلت الثمن الى شهر (وان لم يمكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحدوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق الى شهر ولا ينوي التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر

رحمه الله تعالى يقع في الحال) فيبطل قوله الى شهر (ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكامله نحو بعت هذا البستان من هذا الخياط الى ذاك وأثبت السمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن) أي وان لم تكن غاية قبل تكامله (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لم تدخل الحكم فكذلك نحو أعوا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الدليل فتكون الغاية حينئذ لم تدخل الحكم اليها فقولوه فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فان تناول المرفق (فدكرها لاسقاط ما وراءها) أي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا والنحو بين في أربعة مذاهب الدخول الامحازا) أي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامحازا (وعكسه) أي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا (١١٦)

الامحازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المحاز على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا في بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعده ما من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا في الليل) وهو ان صدر الكلام لما يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكره النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين أو وجب الشك وكذا الاشتراك أو وجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية لاسقاط فلا تدخل تحتها) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى يبنوا بهذا الوجه وهو ان الى الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست لغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقولوه الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعاوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط

ما
ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان
تعارض الاولين أو وجب الشك وكذا الاشتراك أو وجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية لاسقاط فلا تدخل تحتها) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا
كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى يبنوا بهذا الوجه وهو ان الى الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست لغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع
لان غسل المجموع الى المرافق محال فقولوه الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعاوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط

لما كان المختار عند أكثر الأئمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد إلى ذهب بعضهم إلى أن إلى
 بمعنى مع كافي قوله تعالى ولاتأكلوا أموالهم إلى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم إلى أنه دلالة في إلى على
 الدخول أو عدمه فجعل داخل في الوجوب أخذ بالاحتياط أولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي
 الذراع والعضد أولانه صار مجلدا وقد أدار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرفقه فصار بيانا له وذهب
 بعضهم إلى أنه غاية للاسقاط وذكر هذا الكلام تفسيرين أحدهما أن صدر الكلام إذا كان متناولا
 للغاية كاليد فانها اسم للمجموع إلى الابطال كان ذكر الغاية للاسقاط ما وراءها لا المدخل حكم إليها لان الامتداد
 حاصل فيكون قوله إلى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا غاية له لكن لأجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم
 الغسل والثاني أنه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين إلى المرافق فيخرج عن
 الاسقاط فيبقى داخل تحت الغسل والاول أوجه لظهور أن الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور والقاضي
 الامام أبي زيد يذهبنا بحث وهو أنه إذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالطلاق ثم يخرج بالقيدين عن
 الإطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالقيد مع الغاية كلام واحد لا يحتاج إليها لا في الجواب والاسقاط لانهما
 ضدان فلا يثبتان الابنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم إلى عشرة يدخل
 الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لانه على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة
 من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن إذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا
 نسلم أن الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فبايئنه وبين
 العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلامها
 واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى أنه لو قال على من عشرين إلى ثلاثين أو ما بين عشرين إلى
 ثلاثين تدخل العشرون في ثلاثين مع أنها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده أن
 الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنتين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لا نأقول لو أراد بذلك كان
 اللازم أن يبعث أو بعين بمنزلة على اثنان وثلاثة واربع إلى عشرة حتى إذا ضم إليه عشرة لزم أن يبعث وخمسون
 يظهر أن الكلام مبني على أن المراد الأحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في أنه هل يدخل كلاهما أو
 أحدهما يدل على ذلك أنهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد إلى عشرة فلي تأمل ولا بناء على أنه
 أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة
 كما إذا قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاثة فانه يقع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقان ضرورة
 بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يحجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ
 على ما ذكره غيره لان التضياف انما هو بين وصفي الاولى والثانية لا بين ذاتيهما فإيقاع ما هو ثان لا يوجب
 إيقاع ما هو الاول الا إذا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال أن كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها
 ضرورة أن الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان مطابق الدرهم
 لا يتناول العاشر فقد ذكر الغاية لمحكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير
 قائمة بنفسها إذا لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا تكونان غايتين
 ما لم تكونا بتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملا بوجوب
 اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين إلى سبعين أي يكون
 ابن سبع وستين فتحيز زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا في المرافق) متعلق بالجميع وحاصله أن الخيار وعدم
 طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الإطلاق إلى التأييد فقد ذكر الغاية يكون للاسقاط لاند الحکم
 فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة إلى

فقوله إلى المرافق غاية لسقوط
 غسل ذلك البعض فلا
 يدخل تحت السقوط (فإن
 قال له على من درهم إلى
 عشرة يدخل الاول
 للضرورة) لانه جزء لما
 فوقه والكل بدون الجزء
 محال (الاخر عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى)
 فيجب تسعة وعندهما
 تدخل الغايتان فتجب
 عشرة لان العشرة لا توجد
 الا بعشرة اجزاء وعند زفر
 لا تدخل الغايتان فتجب
 ثمانية (وتدخل الغاية في
 الخيار عنده) أي إذا باع
 على أنه بالخيار إلى غد يدخل
 الغد في الخيار أي يكون الخيار
 ثابتا في الغد عند أبي حنيفة
 رحمه الله لان قوله على
 أنه بالخيار يتناول ما فوقه
 فقوله إلى الغد للاسقاط ما
 وراءه (وكذا في الاجل
 واليمين في رواية الحسن
 عنه) أي عن أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى (لما ذكرنا
 في المرافق) أما الاجل
 فتجب بعت إلى رمضان
 أي لا أطلب الثمن
 إلى رمضان وأما اليمين
 فنحو لا كلم زيدا إلى
 رمضان فان قوله لا أطلب
 الثمن ولا كلم يتناول
 العمر فقوله إلى رمضان

وقد سبق في نحو بعث الى شهرانه متعلق باجالت الثمن الى سهر وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون
 نفيًا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤيدًا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل باذني
 ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في أكثر نسخ أصول نحر الاسلام رحمه الله تعالى وفي
 الآجال وفي الايمان جمع أجل ويمين والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف في رواية آجال البيوع
 والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام
 السرخسي وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأييد وفي تأخير المطالبة وتعليك
 المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لأن في حرمة
 الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكاً (قوله في الظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها
 اشتمالاً كما نينا أو زمانياً تحقيقاً مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم
 الجمعة أو تشبيهاً مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضي الكل لان الظرف
 صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه
 لا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فإنه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يطران لان الظرف
 قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طابق غداً آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طابق في غدي يصدق قضاء
 أيضاً لكن اذ لم ينو شيئاً كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن
 محمد رحمه الله انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فهم اسواء وكذا غداً أو في غدو يكون الامر
 بيد هـ في رمضان أو والغداً (قوله تطلق) حالاً لان المكان لا يصلح محصاً للطلاق لا متناع أن يقع في مكان
 دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطاً فيكون تعليقا لأن يراد أنت طابق في دخولك
 الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طابق في دخولك الدار أي وقت
 دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فإنه شائع أو على استعارة في المقارنة لما بين الظرف والظروف من
 المقارنة الخصوصية فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق
 بوجود الدخول ليتقارنا قبل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعده
 بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للزوجة أنت طابق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
 بخلاف ما لو قال أنت طابق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى
 الشرط فان كان المجرور بهما يصح تعليق الطلاق به صار معلقاً كالشيء المتعلق ببعض الممكنات دون
 البعض فيكون أنت طابق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طابق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود
 الشرط والافلا كالعالم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طابق في علم الله تعليقا اذ لا يصح أنت طابق ان علم الله
 بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت طابق في معلوم الله أي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن
 هذا المعنى في معلوم الله ولا يظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى
 ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضاً شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طابق في قدرة الله
 أحجب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل
 قولك عند استعظام الامر شاهة قدرة الله تعالى أحجب بانه على حذف المضاف أي أثر قدرته ولا يصح ذلك
 في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجح لحذف المضاف على كون المصدر
 بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله
 تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه اذ لا طريق
 للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره في انه يكون يميناً على تقدير التعليق لا على تقدير

لا سقوط ما وراءه (في الظرف
 والفسق ثابت بين اثباته
 واضماره نحو صمت هذه
 السنة يقتضي الكل بخلاف
 صمت في هذه السنة فلها
 في أنت طابق غداً يقع في
 أول النهار ليكون واقعا في
 جميع الغد وفي الغد ان نوى
 آخر النهار يصح ولو قال أنت
 طابق في الدار تطلق في الحال
 الا ان ينوي في دخولك
 الدار فيتعلق به وقد تستعار
 للمقارنة ان لم تصلح ظرفاً
 نحو أنت طابق في دخولك
 الدار فتصير بمعنى الشرط
 فلا يقع بانت طابق في مشيئة
 الله ويقع في علم الله لانه
 يراد به المعلوم اعلم ان
 التعليق بالمشيئة متعارف
 لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت
 طابق ان علم الله وذلك
 لان مشيئة الله تعالى متعلقة
 ببعض الممكنات دون
 البعض فاعلم الله تعالى
 فانه متعلق بجميع الممكنات
 والمستتعات فقوله في علم
 الله لا يراد به التعليق فالمراد
 ان هذا ثابت في معلوم الله

الاعدام وإنه لو قدم مثل أن شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي أنه لو قال إن لم يشأ الله وأما شاء الله فهو أيضاً مبطل للكلام بمنزلة أن شاء الله وكذا إذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل أن شاء الجن وههنا نكتة وهي أن مثل أنت طالق إن لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلو جوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلو جوب المعلق عليه والجواب أنا لا نسلم أن هذه الكلمة للتعلق بل لا بطلان ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وإنما يلزم أن لو كان يمكننا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محالاً فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكري النوازل أنه لو قال أنت طالق اليوم واحدة إن شاء الله وإن لم يشأ الله فثنتين فإن طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الاتك الواحدة لأن وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وإن لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله الواحدة إذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة إن شاء الله وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلا يستثناء وأما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله كلام باطل إذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذكري المنتقى أنه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثاً لم يفسد اليوم ولم يطلقها ثلاثاً ولم يقيده باليوم في اليمين فهو إلى الموت حتى لو لم يطلقها طلق قبيل الموت وبلا فصل وهذا يخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى أيضاً قبل هذه المسئلة أنه لو قال أنت طالق إن لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين أبداً وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وإنما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسألتين ففي مسئلة المنتقى علق الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التولية قتيق وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التولية قتيق لا وقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علق التولية قتيق بعدم مشيئة الله أيهما فلا يقعان أبداً كما ذكر في المنتقى في مسئلة أن لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا أنه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى أن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة إلى ما انصرف إليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف بما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطاً لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائذ إليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصلة بالقبليّة والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والافالجه الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بأنها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها مقارناً كما إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاعاً في الحال لان من ضرورة الاسناد إلى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الإيقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيح حال الكلامه وقيد مسائل القبليّة والبعديّة بغير المدخول بهالانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالأولي ولذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعده درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إذا درهم بعد درهم يجب ديناً (قوله عندى ألف) للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كالأوقال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على الزوم في الدمة حتى تكون ديناً لكن لا تنافي فيه حتى لو قال عندى ألف ديناً ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة إن قال لها) أي لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبليّة صفة للطلاق المدكوراً ولا فم يبقى محالاً لآخر (وثنتان لو قال قبلها) أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المدكوراً ولا واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال بناء على أنه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معاً (وبعد على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما يننا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما يننا في قوله قبل واحدة (وعند الحاضرة فقوله لفلان عندى ألف يكون وديعة لانه لا يدل على الزوم بكلمات

(الشرط) ظاهر كلام نحر الاسلام رحمه الله تعالى ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في جل كلام المصنف عليه (قوله ان الشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة حصول مضمون جملة أخرى فقط أى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أى متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيها وقطعي الوجود أو قطعي الانتفاء الاعلى تنزيلا ممتزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أى حياة الزوج أو الزوجة لانهما ماداما حين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط فلنا هو أمر حكيم فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطبيق ويكتفى بوجود ذلك عند التطبيق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حاله جنونه فانه ينزل الجزء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لان التطبيق يمكن ما لم تمت والجزء انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع فلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيها هو قطعي الوجود كقوله

واذا تكون كرهية ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس انخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل أى ان يصبك فقر ومسكنة فاطهر الغنى من نفسك بالتزين وشكاف الجليل أو كل الجليل وهو الشجيم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مائرا متمولا * متجملا متعففا متدينا فالآن صرت وقد عدت تمولى * متجملا متعففا متدينا

أى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شجيم مذاب وشارب عفاقة أى بقية ما فى الصرع من اللبن وذادين وفى كلام نحر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا بمنزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبية على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكر وهكأنه أمر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فبأن من مفاجأة المكر وهكأنه البصر بين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييمه بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالاً من الليل لانه أيضا يفيد تقييم القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر فقيه تعيين ونحصيل بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان مجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها لتعليق بين جملة ما بين جلتى ان والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها فى الشرط من غير مجزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فى استعمالها فى الشرط من غير

الشرط ان للشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فان قال ان لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين يحى الظرف وللشرط نحو * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * ونحو * واذا تصبك خصاصة فتجمل * وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يحى للشرط بلا سقوط معنى الظرف

ودخوله في أمر كائن أو منتظر لاحالة ومتى للظرف خاصة فيقع بآدنى سبلوت في متى لم أطلقك أنت طالق) لانه وجد وقت لم يطلق فيه (وان قال اذا) أي ان قال اذالم أطلقك فانت طالق (فعندهما كني) أي كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بآدنى سكوت (كفا في اذاشت فانه كني شت لا يتقيد بالجلس) أي لوقال لها طالق نفسك اذاشت فانه كني شت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالجلس بخلاف طالق نفسك ان شئت فانه يتقيد بالجلس فابو يوسف ومحمد جلا كلة اذا على كلمة متى في قوله اذالم (١٢١) أطلقك أنت طالق كان اذا محمول على متى

بآدنى اتفاق في قوله طالق نفسك اذاشت (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله اذالم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو كقوله ان لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق (والفرق انه لما جاء كلالا الغيبين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذالم أطلقك أنت طالق ان جل على متى يقع في الحال وان جل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة أي في طالق نفسك اذاشت لاشك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئها فان جل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان جل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والحجاز لا نأقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فسادة للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله * واذا تكون كريمة ادعى لها أي عند نزول الحادثة أو امر منتظر لاحالة أي امر يقطع بتحقيقه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تغلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن قائما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا القوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبكت خصاصة على ما ذهبوا اليه والافلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر متى تأتت تعشوا الى ضوء ناره * تجد خير نار عند خباير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيها هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق) بين قوله اذالم أطلقك فانت طالق وقوله طالق نفسك اذاشت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الاصل في البطريق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طالق نفسك مقييد بالجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذاشت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك بخلافه ان التقييد بالجلس في طالق نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن متى شئت صار راجعا الى أصله شامل للآزمنة واذا قرن باذاشت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الآزمنة (قوله وكيف للسؤال) قديظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها الاحوال والاحوال شروط الانتهاء تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصيحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع أصنع

(١٦ - (التوضيح مع التلويح) - اول)

عن الحال فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف أي فيها ويحمل على السؤال عن الحال (والابطلت) أي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويبحث (فيعلق في أنت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعلق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر وأنت طالق بآية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعا أو بائنا

أى كونه رجعياً أو بائناً خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها) لم ينسأ الزوج وان نوى فإن اتفقا فذاك والا (فرجعية) وهذا لأنه لما فوض الكيفية اليها فإن لم ينسأ الزوج اعتبر بينهما نوى الزوج فإن اتفقا بينهما يقع ما نوى أو ان اختلف فلا بد من اعتبار النيتين أما نيتها فلا نه فوض اليها أو نيتها فلان الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق فإذا تعارضتا تساقطتا في أصل الطلاق وهو الرجعي (وعندهما يتعلق الأصل أيضاً) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضاً بمشيتها (فعندهما ما لا يقبل الإشارة) أى ما لا يكون من قبيل المحسوسات (خاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فإن العرض الأول ليس محلاً للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلاً ومحلاً والآخر بكونه فرعاً وحالاً فيا نحن فيه لا نقول ان الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وان الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية

والمقصود انهما من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات لشرط وذلك لانها للاستفهام أى السؤال عن الحال خاصة لكن لاختفاء في انهما لم يبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضاً الى مشيتها بمنزلة ما إذا قال أنت طالق أرجعياتر يدين أم بئناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً او المعنى أنت طالق بآية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى انها في الأصل بمنزلة أى الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت فاستعيرت لآي الموصولة بجامع الإبهام على معنى أنت طالق بآية كيفية شئت من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقال أن يقول انه يكون معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التبدل وغيره مطلقاً ومقيداً بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أى حينية رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق ما لم يشأ في المجلس فلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أى حينية رحمه الله تعالى (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت) أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بآية فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الأصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بآية أو فلا توضح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعياً فيصير بآية بضى العدة وقد يكون واحداً فيصير بآية بضى اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فاما احتمال ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها أو ما تفويض الأصل في نحو طلق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله وعندهما يتعلق الأصل أيضاً) بالمشيئة لأنه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوساً كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيره خاله وأصله سواء لان وجوده لم لم يكن محسوساً كان معرفة وجوده بآية وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت المالك في البيع والخلى في النكاح والوصف مفتقر أيضاً الى الأصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الأصل وأما ما ظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولاً فلا لأنه لا جهة لتخصيص ذلك بماليس محسوس وأما ثانياً فلان الأصل فيما ليس محسوس لا يلزم أن يكون عرضاً ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي أعراض غير محسوسة وأما ثالثاً فلا لأنه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعاً فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقها بضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكافية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني أن الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراداه ولم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحانه الله غفرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لاقضاء والكافية تحتاج الى النية وما يقوم مقامها من

ولا ستارها لا يثبت بهما يندري بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنأزنا (١٢٣) قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها مجازا

لان معانيها غير مسترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلافاته مبهم في أنها بئنة عن أي شيء عن النكاح أو عن غيره فإذا نوى نوعا منها وهو البيئنة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق اعلم أن علماءنا رجعهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البيئنة وورد عليهم أن هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجعي كافي أنت طالق فلجاب مشائخنا بأن اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كاذ كنافي المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البيئنة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعي وهو البيئنة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو أن هذه

دلالة الحال ليزول ما فهم من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولا ستارها) أي خلفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بهما يندفع بالشبهات فلا يجب حشد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنت أو أنت زان بخلاف جامعته فلا تة أو واقعتهما أو وطئتهما وكذا اذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو أن يذ كر شيئا ليدل به على شيء لم يذ كره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتكم لاسلم عليكم وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أي جانب يدل على المقصود فإذا قال لست أنأزنا تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بوصف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصل بذلك الى نفي الاسلام عن المؤدى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بنة أو بنة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مسترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا أن محل البيئنة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر أثر البيئنة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى التنية ليزول ابهام المحل وتعين البيئنة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى أن فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مسترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كافي جميع الكنايات وان أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى المزموم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلماذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لو فسروا الكناية بما فسرهابه علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقديره ان الكناية عند علماء البيان أن يذ كر لفظ ويراد معناه لكن لانه بل لينتقل منه الى معنى ثان هو مزموم للمعنى الاول كما براد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القائمة فبراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى مزمومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيئنة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والمزموم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه الى المزموم ما لم يصر محتصا به حتى يكون الانتقال من المزموم الى اللازم والبائن ليس بلام للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا مزموم له لان البيئنة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصديق والكذب ولا يلزم ثبوت في الواقع حتى ان قولنا طوبى للنجاد كناية عن طول القائمة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيا فلا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البيئنة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى مزموم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البيئنة والحرمة والقطع

الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلماذا قال (و بتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم أن يذ كر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان مزموم له فبراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنية الى الطلاق فتطلق على صفة البيئنة لانه أراد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فبراد بالبائن معناه

لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الا في اعتدى) أى تطلق بصفة البيئونة في الكليات الا في اعتدى واستبرئى رجلك وأنت واحدة فان الواقع بهار جى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كليات بتفسير علماء البيان بناء على أنه أريد بهما معانيها لينتقل منها الى الطلاق المزوم لأنها دلالة في معانيها على البيئونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتة وبيان المزوم أن قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحه حال امر والضرورة ترتفع بانبات واحد رجى فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على أن المزوم المنتقل اليه في السكاية قد يكون لازماً مقدماً على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها أو ما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء ورادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازاً عن كوفى طالقاً بطريق اطلاق اسم السبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتدال ولا يجعل مجازاً عن طلقى اذا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لأنهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما عذر ذلك جعل مجازاً أو ما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازاً بطريق اطلاق اسم السبب على السبب انه مشروط بكون السبب مقصوداً من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصلته على ما مر في باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأوجب بان الشرط في اطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضاً كاختصاص الفعل بالارادة والخبر بالغيب ونحو ذلك والاعتداد شرعاً بطريق الاصلة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالوت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار أى طلقك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقك في المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها ثبت الطلاق عملاً بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرئى لأنه تفسيره وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحمل الا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وان تكون لتتزوج بزوجة أخرى فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة محتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطبيقاً واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلاق واحدة ولادلالة على البيئونة في الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب السكاية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه وممراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً له أو لا وفي النص كونه مسوقاً للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أو لا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مشاوا للظاهر بنحو ما يأميها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاربع أقساماً متميزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا أن المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وأنه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقاً للمعنى الذى يجعل ظاهراً فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أى أحدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصاً وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء عن كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد

(الا في اعتدى) فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البيئونة (لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ويرد عليه ان السبب انما يطلق على السبب اذا كان السبب مقصوداً منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئى رجلك بعين هذا الدليل) أى الدليل الذى ذكر في اعتدى فيحتمل انه أمرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجاً آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة) لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالة على البيئونة (التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة اليه ثم ان زاد

الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصاباً ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ
أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في (١٢٥) الحيل والحرمة نص في التفرقة بينهما أي بين

البيع والربا لانه في جواب
الكفار عن قولهم انما البيع
مثل الربا (وقوله تعالى مثني
وثلاث ورباع ظاهر في
الحل نص في العدد) لان
الحل قد علم من غير هذه
الآية ولانه اذا ورد الامر
بشيء مقيد ولا يكون ذلك
الشيء واجبا فالقصد اثبات
هذا القيد نحو قوله عليه
الصلاة والسلام بيعوا وسواء
بسواء (ونظير المفسر قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم
أجمعون وقوله تعالى قاتلوا
المشركين كافة والمحكم
قوله تعالى ان الله بكل شيء
عليم وقوله عليه الصلاة
والسلام الجهاد ماض الى
يوم القيامة) النظير ان
الاولان للمفسر والمحكم
من كوران في كتب
الاصول وفي التمثيل بهما
نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل
للسنخ والمحكم غير قابل له
والمثالان المذكوران وهما
قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم أجمعون وقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم في
ذلك سواء بحسب اللفظ
لانهم ان أرادوا قبول
النسخ وعدمه بحسب
اللفظ فكل منهما مفسر
اذ ليس في الآيتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان

الوضوح) اني بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في
عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح
في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا
دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصت الشيء رفعتة ونصت الدابة استخرجت منها
بالنكاف سيرافوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشيء صرفته ورجعته وهو
انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير بمبالغة التفسير وهو
الكشف فإرادته كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد وهذا يحرم التفسير بالأي دون التأويل لانه الظن
بالمراد وحل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا
بعيد والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أي الوضوح
حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذا المحكم يحتمل في زمن
الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من
أحكمت الشيء أي اتقنته وبناء محكم مأمون الاتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعتة فالمحكم ممنوع من
التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر غير الاسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة
القوة لازمة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ
المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلامعنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد
وتأييد يدفع عنه احتمال النسخ والاتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه
مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوده مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل
التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام
والتأييد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص وإشارة الى ان الكلام الواحد
بعبينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا لانه مسوق
للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بمثاله ما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص
باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع أي انكحوا الطيبات
لكم معدودات هذه العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا ربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح
اذ ليس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصافيه باعتبار قوله مثني وثلاث ورباع
واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله
تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحل على قصد فائدة جديدة أولى لأنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة
عن تلك والثاني ان الامر اذا أورد بشي مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لا يثبت ذلك القيد كقوله
عليه السلام بيعوا وسواء بسواء وهذا يوافق ما قررناه في العريضة من أن الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على
مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد
الشيء بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الخديث (قوله
النظير ان الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم والمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان
اشتراط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأييد كما في قوله عليه السلام

أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله
لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد

الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبدل أو لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل أر يد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تبين الاقسام الاربع واشترط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فلاقسام الاربع متحققة في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيمكن محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكمه للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا يتناول الامر في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لا تقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن محتمل للنسخ ومثله يسمى محكما غيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص والمفسر والمحكم بوجوب الحكم أي بثبوت قطعا و يقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا و يقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلاما مفيدا يقيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهم ما والمحكم على الكل لان العمل بالوضح والا قوى وأولى وأخرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثني وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفي) أي المراد من اللفظ خفاؤه اما بنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أو بالاول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا الاول يسمى مجعلا والثاني متشابهة هذه الاقسام متباينة بخلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل في أشكاله ومثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من أجل الحساب رده الى الجلة وأجل الامر أهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطردار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان أدرك عقلا فشكل أو لا بل نقلا فمحتمل أو لا أصلا فمتشابه فإخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطارق لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولتقصان لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم فانه باطن من وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة (وبالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الا صغرو وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمبالغة لا قوله تعالى فاعسلوا وجوهكم

أولا استعارة بدبعة نحو قوارير من فضة (فقوله أولا استعارة عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى وانما أشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء

(١٢٧)

الزجاج و بياضها بياض الفضة (والجمل

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا بجملة لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد أي فضل فيكون بجملة ما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربا والمتشابه التوقف) أي حكم التشابه التوقف. فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا اننا نافع بعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وفقا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عاملين بالمشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث

أي الخافي باطن الفهم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لان التطهير وهو المذهب كور في الجنبية يدل على التكافؤ والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفهم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فإيصال الماء اليه يورث العمى فالخفي بالباطن في الطهارةتين دفعا للمخرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفهم والاف كآية السرة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفهم والاف أو بدونه (قوله أولا استعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفافية فاستعار القوارير بالمشابهة في الصفاء والشفافية استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بدبعة (قوله والجمل) وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من الجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمتشرك أو لغرابة اللفظ كالملاويع أو لثقله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجح دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل المسميت بذلك لانها أسماء حروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف وألان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والحي ووجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتزهمه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل التشابه يعتد حقيقته ولا يدرك كقيسته وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجاز عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل التشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفها بالاناقاطحون بامتناع الجارية والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجعولة لا يرجح دركها والجواب ان ما هو كمال في الخلق وما يكون نقصانا في الخلق وقد يقال ان التستر عن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزّه عن ذلك فيجب أن يكون مرثيا فيجب بانه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية ولغاية العظمة كقيل ولاسترا لاهية وجلال * والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لا يرجح درك الكيفية فتكون من التشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا تكون من التشابه لاننا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفي الطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاء منزلة أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكافؤ والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن أشكاله اذا خفي في المشكل أكثر وحكم الجمل الاستفسار وطلب البيان من الجمل في بيانه قد يكون شافيا ليصير به الجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في

جعل اتباع المتشابهات حظ الزائفين والافرار بحقيقته مع المجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنابه كل من عنده بنا أي سواء علمنا أم لم نعلم والايق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى بنا لا نزع قلوبنا سؤالا لا لعصمة عن الزيف السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمننا خبر مبدأ محذوف والخلف خلاف الاصل

العلم (ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام لا يفهم فاما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فالفائدة في انزال المشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنسج عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وإنما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوض اليه ويلقي نفسه في مبرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى أقسام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك أدراك (مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يقيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك

والمجاز والاضمار والنقل) أي يكون منقولاً من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم

الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلمية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صاوجه لذلك وحكم المتشابهة بالتوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابهة لا يعلمه غير الله ورجمها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم أيضا يعلمون تأويل المتشابهة الاول انه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابهها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا يتيمأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابهة حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الالبق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة عطفاً للراسخين على الله وترك الالوقوف على الا الله يكون يقولون كلاماً مبتدأ موضحاً لحال الراسخين بخذف المبتدأ أي هم يقولون والخذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في السكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجلالة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالاً من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابهة لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جداً وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشترط كهابين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفهم أصلاً ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الازيد وعمرو أي لا بكر ولا خالد أشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمشابهة هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يتبلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئاً فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أي نفعاً لانه أشق فتوا به أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبر من أحد وهذا كالاتحاد على عدم وجوب التوقف في المتشابهة أجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر أهل البدع وتسمكوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اضطرا خلف الى التكلم في المتشابهة ابطلا لا قلا ويلهم وبيانا للفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابهة وانما من يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهر والأئمة انما تكلموا في تأويله ظاهر الحقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا الاختصاص بالمشابهة بل أكثر القرآن من هذا القليل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للشر الغوص على آلياته والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضاً (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يقيس القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يقيس اليقين اما الثاني فظاهر وأما الاول فالتوقف على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وهي أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

وقد أوردوا في مثاله وأسروا النحوى الذين ظاهروا تقديره والذين ظاهروا أسروا النحوى كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلى وهى ظنية أما الوجوديات) وهى نقل اللغة والصرف والنحو (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهى من قوله وعدم الاشتراك الى آخره (فلان مبناها على الاستقراء (١٢٩) وهذا باطل) أى ما قيل ان الدليل اللفظى

لا يفيد الحقيقة (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع النقلات ومن ادعى ان لاشئ من التركيبات بغيره للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع التسويات كوجود بغداد فيما هو المحض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الأصل عند عدم القرينة) وأضاف نعلم بالقرائن القطعية ان الأصل هو المراد والابتطل فائدة التخاطب وقطعية التواتر أصلا) واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالحكم والتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص واخبر المشهور مثلا فالأول يسمونه علم اليقين والثانى

اذلالا على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كاهائيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان قبلت بطريق الآحاد والافعال التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لا ببناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لاشئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيد لانا لاناسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله أما فى الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لاناسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كعنى السماء والارض ونحو كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كهاخلاف الأصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الأصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الأصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالة عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الأصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الأصل هو المراد والالزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعانى الخطابات ولوازها وبطلان كون التواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ روايته حد ما تمتع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن التواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثلا لمجرد التقديم للتقديم القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانها معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة نكاتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التى يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيههم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلى لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لا يحتاج اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الأصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الأصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارض دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشئ من التركيبات أى الادلة اللفظية بغيره للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما ثبت بالتركيب الخبرى وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهى فى الأصل الحكمة الموهمة استعملت فى اقامة الادلة على نقي ما علم بحقيقته بالضرورة والافهوعناد أى انكار للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لاناسلم انه انكار للتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو حزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) أى كالعالم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الأصل (قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصر وهى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه

(١٧) - (التوضيح مع التاويل) - (اول)

علم الظمانينة * التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له وأجزئه وألزمه المتأخر عبارة ان سبق الكلام له واشاره ان لم يسبق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لا جله دلالة) اعلم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان

يحمل كلامهم على المحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها هذه الدلالات ان عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزءاً أو لازمه المتأخر وإشارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقاً له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لا يحجب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول وهو ان يحجب سهم من الغنيمة لهم

ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتاً بنفس النظم أو لا والاول ان كان النظم مسوقاً له فهو العبارة والافيهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوماً منه لغة فهي الدلالة أو شرعاً فهو الاقتضاء والافيهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له أو جزءاً أو لازمه المتأخر ولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالة عليه عبارة أو لا فاشارة والثاني فان كان المعنى لازماً متقدماً للموضوع له فالدلالة اقتضاء والافان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والافادلالة له أصلاً والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وبحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة أو الاشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وما أخذ من أمثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلاماً من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلاماً من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر أو رد أمثلة أخرى تقيماً للمقصود وتوضيحه لزم تكرار بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا بحث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق له ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرم الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلاً وحرمه بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كاتتقال الملك وجوب التسليم مثلاً في البيع وحرمه الاتتفاع وجوب رد الزوائد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصوداً في الجملة سواء كان مقصوداً أصلياً كالعدد في آية النكاح أو غيراً أصلياً بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كما باحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصوداً أصلياً بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كاتتعاقد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه الربا والتفرقة بينهما كما ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءاً ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوت به ممنوعة للقطع بالحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيراً ما يكون مبني على علة في

هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتاً بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزءاً من الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً فكوتهم بحيث لا يملكون شيئاً مما خلفوا في دار الحرب جزءاً لكونهم بحيث لا يملكون شيئاً فيكون جزءاً الموضوع له فلهما سموا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا الاشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزءاً الموضوع له ثابتاً بالنظم وأما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لا يحجب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الاتفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وهو الاتفاق على

الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر معني ثابتاً بالنظم فالتمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراق بنفقة الاولاد وأيضاً الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأ على فطاني طلقت كاهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نساءه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له وإشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضاً الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضاً الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق اللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما ما يكون

عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى الوازيم الأخرى وما قصدنا باللازم والمتأخر لا نهم سموادلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لأن دلالة المزموم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة المتأخر على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فإن الأولى مطردة دون الثانية إذ دلالة المعلول على العلة إلا أن يكون معلولا مساويا ولأن النص مثبت للعلة مثبت للمعلول تبعها أما المتيث للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال أن المعلول ثابت بعبارة النص المتيث للعلة ولا يحسن أن يقال إن العلة ثابتة بعبارة النص المتيث للمعلول فتيين من هذه الابحاث حدود العبارة (١٣١) والإشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص

فهو قوله وعلى الحكم في شيء أي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تنقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لاجله ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى أن كان عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة أن سيق الكلام له وإشارة أن لم يسق وإن كان لازمة المتقدم فاقضاء وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لأنه أن

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بلا كل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لاجلها لا يصح له أصلا الرابع أن الحزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لأن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكىاء العالمين بالوضع كافر إذا لا بالنفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي أقل مدة الجدل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعبر في دلالة الالتزام عند علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقليا كان أو غير عينيا كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عند فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلهمذا اشترطوا للزوم البين بالنسبة إلى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة وإشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لأن نسبة المزموم إلى اللازم المتأخر نسبة العلة إلى المعلول ونسبته إلى اللازم المتقدم نسبة المعلول إلى العلة نظر إلى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت المزموم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس إذا المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالمدخان على النار بخلاف ما إذا كان أعم كالضوء فإنه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر دل كميته أقوى من غير المطر دفاعتبر وجعل نفس النظم الدال على المزموم دال على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على المزموم دال على اللازم المتقدم وأيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعاً ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لأن مثبت المعلول قد يكون نفس العلة وإذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المتيث للعلة كاللزم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المتيث للمعلول كاللزم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لنبي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا في إطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وإن الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الإحراز فإن قيل هو استعارة شبه بالفقر لاحتياجهم وانقطاع أطعاهم عن أموالهم بالكلية بقرينة أن الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي و بقرينة إضافة الديار والأموال إليهم وهي نفيد الملك أوجب بان الأصل هو الحقيقة ومعنى الآية في السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملك كونهم

لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ إذ دلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فإن المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد وهذا هو نهاية أقدام التحقيق والتفصيل في هذا الموضوع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى موفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لا يجب نفقة على والد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للاب ولاية تملك ماله لأنه نسب إليه بلام الملك) يقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بآبيه على قدر المكان وتلك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

هذا (والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها والى ان أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى أوجب على الاب رزق أمهات الاولاد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب عليه المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتملك ملحق به) وعند الشافعي لا يجوز الا بالتملك كما في الكسوة (لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجعله مالكا والحق به التملك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقم التملك مقامها ولا كذلك في الكسوة) أى لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة (لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة لاذهي ترد على المنفعة)

بالاستيلاء عن أموالهم وإضافة الديار والأموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والاتقاء لاحالة الحكم والتكامل للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيم حقيقة مع ان القتل حال التكامل بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والأموال أيضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء متاوفي به نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء مافظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد أى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف والنمى يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجملة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قسر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا يشاره النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائدا الى الوالدات (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما أى آكلان لأن حقيقة طعمت الطعام كلفه والهمزة للتعبية الى المفْعُول الثاني أى جعلته آكلان وأما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقبريته الحال لانه لم يجعله طعاما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفْعُول الثاني فهو للتعميل والافلا باحة هذا والمذ كور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما أى آكلان ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أى بالاطعام التملك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التملك لانه ليس بالطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا قضاء حاجة الاكل فاقم التملك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التملك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التملك (قوله فوجب ان تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعل التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة أو التملك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذ كور في كفارة الاطعام أيضا هو العين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشف أو كسوتهم عطف على محل من أوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام أيضا التملك قلت يحتمل ان يكون وصفا محذوف أى طعاما من أوسط على انه مفعول ثان لا طعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حاجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجع لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤدى الى كون المعطوف عليه اسم عين

عين كالعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعني جعل الكفارة عيناً لا معنى ويصير عطف تحرير رقة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضاً الى التقدير أي اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف أعني عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم اذر بما يفهم ذلك من الاطلاق بقريضة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود اخروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائداً الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان تكون كسوتهم في موقع البذل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملازمة الصحيحة لبذل الاشمال بمجرد اضافته ما الى شيء واحد كما اذا قلنا أعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه جاره (قوله على ان الاباحه) جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للشوب ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجاعا عملاً بالسنة وصار أفضل لما فيه من المصارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن للشرط وأيضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصل بالصير المأمور بمثلاً ولن يكون الامساك صوماً شرعياً بدون النية فلا بد منها في أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بان متصل به أوحكام بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى خوى الخطاب) أي معناه يقال فهمت ذلك من خوى كلامه أي عما تنسبت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتاً ونفيًا ويقا به مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نبيه بالمثاليين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضرورياً كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظرياً كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله تعالى مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الخسفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هي الجناية الكاملة المبشركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهم بمخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها كان الرجم أجيب بانه متبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما أوجب الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لان النفس بهما فرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالأذى أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور والصوم والاكل تقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور وعليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلك وأهلك الرابع

يا كوا على ملك المبيح يتم بها المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل (وأما دلالة النص وتسمى خوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى أي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى (موجود في الضرب بل هو أشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه) أي على الزوج (نصا وعليها) أي على المرأة (دلالة) لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جنائية على الصوم فانه الامساك عن القطرات الثلاث فيثبت الحكم فيها بل أولى لان الصبر عنهما أشد والداعية اليهما أكثر فبالخروج ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في الواطة بدلالة نص ورد في الزنا

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بفسح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه أى فوق الزنا ما في الحرمة بل ان حرمة اللواط لا تزول أبداً ما في سفح الماء فلا تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا أكل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وثبت الفرقة بسببه ويشبهه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قاله من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة (لانه قد يخل بالعزل والشهوة فيه من (١٣٤) الطرفين فيغلب وجوده) أى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع)

ان تنأى غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعض ما يورث شبهة الاباحة بخلاف تنأى غلبة الشبق أوجب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامداً تجب الكفارة لوجود افساد ولو زنى ناسياً لا تجب لعدم افساد الصوم وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا اتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامداً تجب ولو أكل طعام غيره ناسياً لا تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوة البطن والفرج فالوقوع أيضاً تقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعالها وجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيع هو خوف التلف لا تنأى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تنأى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس بالاعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وما عزم وغيره فوجوب الحد فى اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكنا نقول) حاصل الجواب اننا لنسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لا تجب تربته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة المحزاة عن الكسب والاتفاق عليه فيها كذا ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالجور والعقيم التى لازوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى فى الزنا من الطرفين ليس لان طبعهما اليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الحيلة السليمة فيكون الزنا غلب وجوده وأسرع حصوله فيكون الى الزنا حرج وهذا ابيان كون الزنا أكل فى الشهوة من اللواط وأيضاً محمل اللواط وان شارك محمل الزنا فى اللين والحرارة الآن فيه ما يوجب التفرقة وهو استقداره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم ان اللواط فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فردّه ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواط مما لا تزول أبداً فاجاب بان زيادة اللواط عن الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كك الشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمة لا تزول أبداً وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثانى وهو ان لاقصاص الاسباب

أى ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني) أى المعاني المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وفساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلاً) وكوجوب القصاص بالثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل) بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يخل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسئ شكن (الضرب) خبر ان (بما لا يطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقص

البنية ظاهراً وباطناً فانه حينئذ يقع الجنابة قصد اعلى النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكل وكوجوب الكفارة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى القتل العمد والمبين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فبحرير رقبة مؤمنة وأوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العمد فالولى ان تجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة اذا كذبت فالولى ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

جبر المارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء جرم عن ارتكاب المحذور فيجب ان يكون سببها اثر ارباب الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فالأعمد والغموس فكبيرة محضة وهي لانائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثل لانه حرام محض) هذا الشك كال على قوله فيجب ان يكون سببها اثر ارباب الحظر والاباحة فان القتل بالمثل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطأ) أى في القتل بالمثل شبهة الخطأ فانه ليس بألة القتل (وهي) أى الكفارة (١٣٥) (مما يحتاط في اثباته فتجب بشبهة السبب)

والسبب القتل الخطأ) فان قيل ينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستأماً عمداً فان شبهة قائمة) هذا الشك كال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حر في ظنه محل باح قتله كما اذا قتل مسامحة صيداً أو سراً واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثل تجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزء الفعل وفي المثل الشبهة في الفعل فأوجب الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزء الفعل أيضاً من وجه) يعنى شبهة الخطأ في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمداً محض فاعتبرت الشبهة

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمثل أبلغ في ذلك لانه يزهد الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهر أى بالجرح وتخريب الجثة وابطان أى بازهاق الروح وفساد الطباع الاربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهراً وباطناً تقع الجناية قصداً على النفس الحيوانية التى هي البخار اللطيف الذى يتكون من أطفأ أجزاء الاغذية ويكون سبباً للحس والحركة وقواماً للحياة وهي صفة تقتضى الحس والحركة واحترز هذا عن النفس الانسانية التى لا تقتضى بخراب البدن فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطأ أو بنقض البنية ظاهراً فقط كالجرح بدون السراية أو باطنياً فقط كالقتل بالمثل واذا كانت الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بهما يقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب ان يكون سببها) أى سبب الكفارة دأثر ارباب الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاتزاع على وفق المؤثر في القتل الخطأ معنى الاباحة من جهة الرعى الى صيداً وكافر ومعنى الحظر من جهة ترك القسب واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحث والكذب والدأثر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما ينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما ينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكبائر عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكبائر والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيئاً يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أى حنيفة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثل ليس بألة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما المكان الشبهة وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ أو اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كفى القتل بالمثل لان الشبهة في الآلة الموضوعت لتسميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العمد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كفى قتل المستأمن

فيما هو جزء المحل والقصاص جزء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن أما القتل بالمثل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزء المحل ومن وجه آخر جزء الفعل اما الاول فللقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقاً لا ولياً المقبول يدل على هذا وأما الثانى فلانه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان

فان دمه لا يمثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواج أجزئة الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالثقل لافي المحل كما في
قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي
القطعية أيضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لكان القصد بالسوق كقوله عليه
السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان أكثر
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة
أيام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار
الامة ستون ربعها أيام الصبا وربعها أيام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما
أجيب بان الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث
ترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سبيل لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة
مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة وهذا
سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة
لا يقبله وكذلك الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي (قوله الا عند
التعارض) فان الثابت بالعبارة والاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
المعنى فقط فيبقى النظم سائما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في
الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا معتمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة
الى نفي الكفارة فترجح على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم
ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوع لا فائدة للمعاني
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوده الاول ان الاصل في القياس الشرعي أن لا يكون جزأ
من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبد لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان
الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلية فيما فوقها بصفة
الاجتماع قلنا لو سلم فثله متمنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد
يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشمه سواء علم شرعية القياس أولا وسواء شرع القياس أولا الثالث
ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الخاق فرع باصالة بعللة جامعة بينهما فان المنصوص
عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشم بما مع الاذى لانه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله
فيثبت) فترجع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وتتبنى عنه الشبهة
المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق
الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجح بدلالة نص ورد في ما عر للقسطع بانه انما
رجح بالزنا في جالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذا) أي ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى
دون اللغز لما فيه من الشبهة الدائرة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوطة فانه حينئذ بمنزلة النص
(قوله واعلم ان في بعض المسائل) يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر
كوجوب الحد باللوطة والقصاص بالقتل بالثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا يفهم من قبيل

الرب والزواج كالحدود
والكفارات انما هي أجزئة
الافعال ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل
على كونه جزء الفعل
(والثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق
القياس لان المعنى في
القياس مدرك رأيا للغة
بخلاف الدلالة فيثبت بها
ما يندري بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس) أي
ما يندري بالشبهات كالحدود
والقصاص لا يثبت بالقياس
قال عليه السلام ادرؤ الحدود
بالشبهات واعلم ان في بعض
المسائل المذكورة في المتن
كل ما في انها ثابتة بدلالة
النص أم بالقياس فعليك

بالثأمل فيها (وأما المقتضى
 فتعوا أعتق عبدك عني
 بالف يقتضى البيع ضرورة
 صحة العتق) فصار كأنه قال
 بع عبدك عني بالف وكن
 وكيل في الاعتاق (فيثبت)
 أى البيع (بقدر الضرورة ولا
 يكون كالمفوض حتى
 لا يثبت شروطه) أى لا يجب
 أن يثبت جميع شروطه بل
 يثبت من الأركان والشروط
 ما لا يحتمل السقوط أصلاً
 لكن ما يحتمل السقوط
 في الجملة لا يثبت (فقال أبو
 يوسف) رحمه الله تعالى هذا
 تقرير لما مر أنه لا يثبت
 شروطه (لوقال أعتق
 عبدك عني بغير شيء أنه يصح
 عن الأمر وتستغنى الهبة
 عن القبض وهو شرط كما
 يستغنى البيع ثمة عن القبول
 وهو ركن قلنا يسقط ما
 يحتمل السقوط والقبول
 مما يحتمله) أى القبول
 باللسان في البيع مما يحتمل
 السقوط (كما في التعاطي
 لا القبض) أى في الهبة
 (ولا عموم للمقتضى) أى
 إذا كان المعنى المقتضى
 معنى تحتها أفراد لا يجب أن
 يثبت جميع أفرادها
 (لأنه ثابت ضرورة فيتعذر
 بقدرها والمالم لم يقبل
 التخصيص في قوله والله لا
 آكل لأن طعاماً ثابت اقتضاء
 وأيضاً لا تخصيص اللفظ

القياس إلا أن القياس لما يمكن مثبتاً للحد والخصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر
 على لفظ اسم الفاعل فتعوا أعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع لأن اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير
 ونيايته يتوقف على جعله ملكاً وسبب الملك ههنا هو البيع بقوله عني بالف فيكون البيع لازماً
 متقدماً للمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق أن يقول وأما
 الاقتضاء فكافي هذا المثال والمراد بالازم ههنا ما هو أهم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من
 ذلك ما قيل أن الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد
 يقيد بالشرعية احترازاً عن المحذوف مثل وأسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط الصحة
 المنصوص عليه شرعاً فقوله شرطاً حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائداً إلى
 الزيادة والشرط يتقدم على المشرط والحالة فهم منه أن المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الإمام
 السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديره ليصير المنصوص مفيداً أو
 موجباً للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيل في الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس
 بمستقيم لأنه يحتاج إلى القبول ورد بالمنع وإنما يحتاج إليه إذا كان المفوض هو هذا المقدور كأنه إنما اختار
 هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الإمام البرغري من أن الأمر كأنه قال
 اشتريته منك فاعتقه عني بالف والمأمور حين قال أعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فإنه يشتمل
 على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عني متعلقاً باعتقه على معنى أعتقه نائباً عني
 أو وكيلاً لاصلة البيع على ما هو المصنف لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عني حال من
 الفاعل والف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال أعتقه عني مبيعاً عني بالف (قوله فيثبت البيع
 بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشروطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار
 الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيّاً فلا قد أذن له الولي في التصرفات لم يثبت
 منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال إذا توجده توجب
 الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الأمر وإنما قيد بالقبض في الهبة لأن
 القبض في البيع الفاسد وإن كان شرطاً لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الأمر فيما إذا قال أعتقه
 عني بالف دينار ورطل من الخمر لأن القبض ليس بشرط أصلي في البيع الفاسد بدليل أن الصحيح يعمل
 بدونه والفساد ملحق به لأصل بنفسه فيحتمل السقوط نظر إلى أصله بخلاف الهبة فإن القبض فيه شرط
 أصلي لا يعمل هي الإبه ولأن الفساد لغضفه احتاج إلى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن
 العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحه إذا
 كان تحتها أفراد لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على
 عدمه الأصلي بمنزلة المسكوت عنه ولأن العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى للفظ وقد ينسب
 القول بعموم المقتضى إلى الشافعي رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك أن المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده
 ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً ولغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فإذا وجد تقديرات
 متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضاً معنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل بقدر
 واحد بدليل فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمنزلة المجهول ثم إذا تعين بدليل فهو كالمذكور لأن
 المفوض والمقدر سواء في إفادة المعنى فإن كان من صيغ العموم فعام والأفلا فلي هذا يكون العموم من
 صفة اللفظ ويكون إثباته ضرورياً لأن مدلول اللفظ لا ينفك عنه وينو الخلف فيما إذا قال والله لا آكل
 أو أنا كأت فعبدي سر فعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوزنية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني التكرار

فان قيل بقدرأ كلا وهو مصدر ثابت لغة (١٣٨) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانهادلالة تضمنية فالثابت لغة على

قسمين حقيقى منطوق
كالمصدر ومجازى مخدوف
نحو واستل القرية فيصير
كقوله لا آكل أكلونية
التخصيص في لا آكل
أكل صحيحة بالاتفاق قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لاعلى الافراد
بخلاف قوله لا آكل أكل
فان أكلانكرة في موضع
النفي وهى عامة فيجوز
تخصيصها بالنبة فان قيل
اذالم يكن لا آكل عاما ينبنى
أن لا بحث بكل أكل قلنا
انما بحث لانه مندرج
تحت ماهية الاكل فان قوله
لا آكل معناه لا يوجد منه
ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على
أن لا يوجد منه فرد من
افراد الاكل أصلا فالدلالة
على هذا المعنى بطريق
الاقتضاء (لان اللفظ يدل على
جميع الافراد) أى بطريق
المنطوق (فان قيل
ان قال لا آكل كن فلانا
ونوى في بيت واحد تصح
نفته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما تصح نفته لان
المساكنة نوعان قاصرة
وهى أن يكونا في دار واحدة
وكاملة (وهى هذه) أى
المساكنة الكاملة هي
التي يسكنان في بيت واحد
فنية البيت الواحد لا تكون

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعندأنى حنيفه رحمه الله تعالى لا يجوز لانه ليس
بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندأنى حنيفه
رحمه الله تعالى أوكد لانه لا ينقض أصلا كنهه مبنى على وجود المحالوف عليه في كل صورة لاعلى عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه
شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فتكون صحة الخلف على
الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكل (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوى أكل دون أكل على أن يكون العموم في
الاكلا فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق
النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل أكلأكلانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت
لغة أى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف السكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية
دون الافراد اذ دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارئة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلأكلانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيذ والتأكيذ
تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الاعلى الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يبنى ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع أو للمرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة)
أى دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من أفراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح
نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية
أيضاً ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضى نفي
جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت
نية بيت واحد وهذا التخصيص يقتضى سابقة العموم فلامقتضى عموم وتقرير الجواب أنما لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة لاحد مفهوى المشترك أو أحد نوعى الجنس بقريضة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق
وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل
يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة السكالم وفي الدار انما يكون
الاتصال في توابع السكنى من اقامة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشترت
المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند عدم
النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في
نسخة الاصل قوله وعما يتصل بذلك الى قوله فيجربى فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا
اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله تعالى فاخذه لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجمعة
(قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عندأنى حنيفه رضى الله تعالى عنه
نية الثلاث في البعض منها مثل طلق نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل
أنت طالق طلاقاً وطلقتك طلاقاً صحت نية الثلاثة اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلق نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون
كالمفهوم فيصح حمله على الاقل وعلى السكل كسائر أسماء الاجناس وتحقق ذلك أن أنت طالق يدل بحسب
اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لاعلى ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أى الطلاق الثابت
بطريق الانشاء عن الرجل أمر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق

من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملى اللفظ المشترك أو نية أحد نوعى الجنس وسياً في تمامه في هذا
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته

نفسك فانه يصح نية
 الثلاث لان معناه افعلي
 فعل الطلاق فثبت المصدر
 في المستقبل بطريق اللغة
 فيكون كالمفوض كسائر
 أسماء الاجناس على ما يأتي
 فان قيل ثبوت البيئونة في
 أنت بآئن أمر شرعي أيضا
 فينبغي ان لا يصح فيه نية
 الثلاث قلنا نعم لكن
 البيئونة على نوعين فتصح
 نية أحدهما ولا كذلك
 الطلاق فانه لا اختلاف
 فيه الا بالعدد وبما يتصل
 بذلك المحذوف وهو ما يغير
 اثباته المنطوق بخلاف
 المقتضى نحو واسئل القرية
 أي أهلها (فأثباته يغير
 الكلام بنقل النسبة من
 القرية اليه فالمفعول حقيقة
 هو الازل فيكون ثابتا لغة
 فيكون كالمفوض فيجري
 فيه العموم والخصوص)
 قوله ولذلك أي لما ذكرنا
 ان المقتضى لا عموم له أصلا
 لا يصح نية الثلاث في أنت
 طالق وطلقتك فان دلالة
 أنت طالق وطلقتك على
 الطلاق بطريق الاقتضاء
 لا بطريق اللغة لانه من
 حيث اللغة يدل على اتصاف
 المرأة بالطلاق لكن لا يدل
 على ثبوت الطلاق بطريق
 الانشاء من المتكلم بهذا
 اللفظ وانما ذلك أمر شرعي
 لا ثابت لغة فان قيل الطلاق

الزوج اياه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بالضرورة فان قيل هذا إنما يصح في أنت طالق
 دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة أجيب بان دلالة بحسب اللغة إنما
 هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فيمكن ان ينبغي أن يكون لغو العدم تحقيق الطلاق في
 الزمان الماضي الآن الشرع أثبت لتصحيح هذا الكلام مصدر أي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله
 انشاء للتطبيق فصارت دلالة على هذا المصدر اقتضاء لغة بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلي فعل
 الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل فلا
 يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء
 فيكون بمنزلة المفوض فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل
 ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلق طلاقا وأنت طالق طلاقا
 وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن أين صحة نية الثلاث
 قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعني
 الطلقات الثلاث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه
 المصنف رحمه الله تعالى فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت
 لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتداءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظر الى أنه
 لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم
 المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
 للمقتضى ولان نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارا ولا يصح نية المجاز
 الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف رحمه الله تعالى انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب
 اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة
 تقررها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة
 لا ثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون
 متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا بعبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد
 على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالنف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور
 أعتقته لا ناقل معنى التقدم انه يجب ان يعتبر أو لا يصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الأمر
 لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء ولا يصح الايقاع بل الامر
 بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول
 انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه
 الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت
 هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهة بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فن
 حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعلها انشاء
 ضرورا يا حنبل لو أمكن العمل بكونه اخبار لم يجعل انشاء بان يقول لامطلقة والمنكوحه احندا كما طالق
 لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر
 غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصية الاخبار أعني احتمال الصديق
 والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحد هما أو ينالو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق
 صلا لانه يتوقف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا

لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللزوم المحتاج اليه وهنالك كذا لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث فلنأمنه جوابا بان أحدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ لان إنشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالسكينة ووضع لان إنشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر بالوضع الغوية حتى اختار لان إنشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو في اللغة لاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع لان إنشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية (١٤٠) الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارا ولا تصح

نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيم ما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو وصفة المرأة لغة ويدل على التطلق الذي هو وصفة الرجل اقتضاء فالذي هو وصفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطلق حقيقة وباعتبار تعدده يتعد دلازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو وصفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه من كور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال أنت طالق طلاقا أو أنت الطلاق فانه يصح فيه نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو

قصد انشاء طلاق بان وبين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهرا ولهذا انحاشي المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والافه وثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد تعدد ملزومه أعني التطلق الذي هو وصفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يشترى تعدده عليه قال وهذا الوجه من كور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله تعالى ان ذكر الطالق ذكر لطلاق لغة كذا كالعالم ذكر لعل فقل ذكر الطالق ذكر لطلاق هو وصفة للمرأة لا لطلاق هو تطلق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يريد على ما ذكرنا ولا من ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطلق الذي هو وصفة الرجل ليس بمتعدد اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع إنشاء لا يقاع الطلاق فيه يكون الطلاق الذي هو وصفة للزوج متأخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فتصح فيه نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الامنع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحه فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانهم لا ينوي الثلاث تعيين انه أراد بالطلاق التطلق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بانت ذات وقع عليك التطلق ليس باعد من ذلك حينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراد به التطلق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه أراد بالطلاق التطلق لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو وصفة للمرأة لا يتعدد ولا يصح فيه نية الثلاث فيه أصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطلق وحينئذ لا يرد النقض لاننا نقول التطلق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبني على صحته في التطلق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لان المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي اذا كان كاللفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

وقوله

صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا

هو وصفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعيين ان المراد بالطلاق هو التطلق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لاني طلقتك تطلقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا نوى الثلاث فعنده أنت ذات وقع عليك التطلقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يخفى هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو وصفة للمرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كاللفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة واعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري

أى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت اليئونة هذا الاشكال على بطلان نية الثلاث في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت اليئونة من المتكلم بقوله انت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن اليئونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه اناسا من ان اليئونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن اليئونة من حيث هي اليئونة مشتركة بين الخفيفة وهي التى يمكن رفعها والغليظة وهي التى لا يمكن رفعها وهي الثلاث وأهى جنس بالنسبة اليها ونية أحد المحتملين محيية في مقتضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لا بد ان يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى (١٤١) أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذا لا عموم للمقتضى ولا دلالة له

على الافراد أصلا ولا نية المقتضى ثابت ضرورة في ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد وان تصح نية أحد النوعين وأيضاً لا يصح نية المجازى في المقتضى كنية ثلاث تطبيقات في أنت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كذا كرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله وما يتصل بذلك أى بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشبه على بعض الناس المحذوف

وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى ان صحة نية الثلاث في أنت بائن ليست مبينة على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معني المشترك أو أحد نوعى الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان اليئونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محللا للنكاح في حقه فان كان لفظ اليئونة موضوعا لكل من المعنيين وضعاً على حدة كان مشتركاً في مآلها لفظاً ولا كان جنساً لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أى في المقتضى نية عدد معين فيه أى كائن في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح المقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لاعلى وجه العموم ولا على أنه مجاز (قوله لانه لا يتصور فيهما) أى في النوعين الاقل المتيقن بشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئاً تعين الادنى أى الخفيفة لانه المتيقن (قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلاً) وانما يتوهم ذلك في الرجعى من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقاً بشرط انقضاء العدة وأوجعله ثابتاً ولا ازالة لحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الثبوت شرائطه ليس بفعاله (قوله وبما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى أن كثيراً من الاصوليين جعلوا من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقاً تصحيحاً للمنطوق شرعاً وعقلاً وألغوه وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثباته للمنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثباته للمنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لانه ان أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانه تجرت أى فضر به فانه تجرت وقوله تعالى حكاية فارسون يوسف أيها الصديق أى أرساوه فانه قال يا أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بالزم في المحذوف لم يميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقاً للمنطوق أى المذكور في الحكم اثباتاً ونفيّاً الى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً فيه وشرطوا للمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميمها ليمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سندا كره ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر

بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر يعطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسماً خامساً بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربع المذكورة فهنا هو باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقدير او كل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه) أى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

أوليته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته آياه) أى مساواة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال باتتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخرج الالكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (لسؤال أو واحدة) كما اذا سئل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة مثلاً فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم) (١٤٢) المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجعل هذا الحكم المخصوص)

أوليته ولا مساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتاً بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يتحمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذکور فى أصول ابن الحاحب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيهه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويتحمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة أيضاً اذا كانت بحيث لا تتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجيم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ما عز فى غير ما عز (قوله) والايكفر والكذب فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود (يعنى يلزم الامر ان فى كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بوجوده وهو أيضاً كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا من غوا لجواز أن يكون المقضى للتخصيص بالذكور هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلاً لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله) ولا جماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفي الجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان تتناول اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم تتناول فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقاً لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل أيضاً بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي أولى وبان ما يكون مؤثراً فى اثبات شئ لا يكون مؤثراً فى اثبات ضده ورد كلاهما بان لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناول نفي الاثباتا (قوله وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقية وورد الحديث فى

كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجود الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكاة لا يدل أيضاً على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال (منه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أى عما عدا ذلك الشئ (عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماعن الماء) أى الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالا كسأل) وهو أن يفترا ذكر قبل الانزال (وعندنا لا يدل ولا يلزم الكفر والكذب فى محمد رسول الله وفى زيد موجود ونحوهما) أى ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله وكفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجوداً (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما فهموا ذلك) أى عدم وجوب الغسل بالا كسأل (من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء ثبت مرة عياناً ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل بما عدا فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشتقة وهو السفر (ومنه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

غسل محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجوداً (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما فهموا ذلك) أى عدم وجوب الغسل بالا كسأل (من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء ثبت مرة عياناً ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع أفراد الغسل فى صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بل بما عدا فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشتقة وهو السفر (ومنه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى

(ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى) أو تقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجح الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خصن الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (لعرف فان في قوله الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقبح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقبح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتشكير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره (١٤٣) ترجيحاً من غير مرجح) لانه لو لم يدل على

نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الخ (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نخوف الابل السائمة كاة فيقتضي عدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان الفائلين بمفهوم المخالفة ذكر وافي شرايطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذ لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يحل هذا الحكم الخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذ لم توجد هذه الاربعة علم

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) أي نقض شيعوه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقترن على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد بعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان الاستقبح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيراً من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تنحو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلو لانهم عارفون انه لغة ففهموه الثاني ان الحمل على اثبات بالذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل حينئذ تنوقف دلالتهم على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دوراً جيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلاً وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عيناً وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عيناً عقلاً أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحاً بلا مرجح لان التقدير عدم القوائد الاخر واللازم طل لانه لا يستقيم تخصيص كلام أحاد البلغاء بشئ من غير فائدة من جهة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتاً للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لفائدة في اللفظ سواه تعين أن يكون مراداً وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم القلب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشيء لذكر كور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنفقاء المعاول بانتفاء العلة (قوله) وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجهاً اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطالب منع ذلك ونفيه كفي في المطالب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلاً على

ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيئاً من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعرفه بالجسم وشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمذبح والذم) فانه قد يوصف الشيء للمذبح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمذبح عطف على قوله ونحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكره نحو الجسم الخ ونحو المذبح أو الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء أخرى غير ما ذكرنا (أو التآ كيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التآ كيد

(نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجرم بان كل الموجبات منفية الانفي الحكم عما عدا ما) فقله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة
بكونها في الارض ولا يراد في الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص
المد كورة وقد ذكر في المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان
موجبات التخصيص وفوائده اشياء (١٤٤) كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتهية الانفي

مذهبه لما ينبغي ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر أولوية ولا مساواة على
ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع
المد كورة وفي نفي الحكم عما عدا ما قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه في المفهوم
الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه)
ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل
وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الام
أمثالكم محفوفة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه
مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس
حامل لمعنى الجنسية والوحدة فإذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما
هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف
ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيدا عن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من
الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتل الخصوص أصلا باجتماع أهل العربية (قوله فلم
يوجد الجزم) تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عدا ما مشروطة بالجزم بان لا موجب
للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما ما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء
الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصاً في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه
الصلاة والسلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهم ما فوائد كثيرة يجهز عن ادراكها فهم العقلاء واذ
لم تكن محصورة معاومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عدا ما وهما نظر اما ولا
فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربع المد كورة وفي نفي الحكم عما عدا ما سهو ظاهر لما
ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الغالب
ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذ كرو لصدق جوابه
انما يحمل على نفي الحكم عما عدا ما اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف
أو المدح أو الذم أو التأييد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص
بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل
الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات
الأخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله
اكان ذكره ترجيحاً) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد
المد كورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان أقصى درجاته) فيه
نظر لان القائنين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحيث

الحكم عما عدا ما ذكره
من استقبح العقلاء
فلا تهم لم يجدوا في هذا المثال
لوصف الانسان بالطول
قائدة أصلا لكن المثال
الواحد لا يقيده الحكم
الكل على انه كسبراما
يكون في كتاب الله وكلام
الرسول لكلمة واحدة ألف
قائدة تجز عن دركها أفهام
العقلاء وقوله لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح
في حيز المنع لان المرجح
لا يتخصص فيما ذكر (ولان
أقصى درجاته) أى الوصف
(ان يكون علة وهي
لا تدل على ما ذكر لان
الحكم ثبت بعلة شتى)
جواب عن قوله ولان
مثل هذا الكلام يدل
(ونحن نقول أيضا بعدم
الحكم) أى عند عدم
الوصف (اكن بناء على
عدم العلة) فيكون عدم
الحكم عندما أصليا لاحكام
شرعيا (لانه علة لعدمه)
أى لا بناء على ان عدم
الوصف علة لعدم الحكم
عند عدم الوصف ومن

ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم الذي كور حكا عدمه لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا
كقوله عليه السلام ليس في العاقلة كانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تسكن عاقلة كان فيها كانه عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان
يثبت بناء على العدم الاصلى وعندنا ثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعبدية وعدمها كما في قوله تعالى
فتحرر برقة مؤمنة هل تصح تعبدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيسد (ونظيره قوله
تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له

مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) قان العادة ان لا ينسكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسثلين يشوههم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه وهما مسثلنا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علمنا امة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الا كبر مني فانه نفى الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا لا خيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانها ليس منه وأيضا انما اتفق نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فيثبت نسبها الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الا كبر قبل ولادة الاخيرين) أما ههنا فلا فان دعوة الا كبر في مسثلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولد الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عند ههنا) أى عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا) أى على نفى الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعاملون له وارثا (١٤٥) في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى

لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا الحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننتفي الشبهة فيما نحن فيه) أى في التخصيص بالوصف أى لا ننتفي كونه شبهة في نفى الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا) أى السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب

يحصل الظن وهو كاف اذا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف ثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا وبالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة ان لا ينسكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاضاف ككون الراتب في مجوركم ولو كانت الغنيمات أى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره (قوله في بطون مختلفة) بان تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله اما ههنا فلا) يعنى ان الفرائش انما ثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفرائش فيها فيكونان ولدى الامة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بل انعم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقنوا اولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطية) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه وبالضرورة ينتفي باتفائه وهذا دليل ينفرده الشرط والجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جارهما وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أى بناء على عدم علة الحكم لانه على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف) يعنى لو قال ان كانت الابل معروفة فلا تؤذز كاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لانسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق

(١٩) - (التوضيح مع التلويح) - اول (وهو ههنا) أى ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن

المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به أما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها خصوصا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احتراز عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم باتفائه وعندنا عدمه لا يثبت به) أى بالتعليق (بل يبقى الحكم على عدمه الاصل) حتى لا يكون هذا عدم حكما شرعيا بل عدماً أصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا أيضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للععلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرنا لا بالمعنى الثاني) أى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لاشك ان عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء الاعلى عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لاتفائه على انتفاء المشروط فان الشرط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء

الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية) بوجوب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحره عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن يشكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره ثابتة بوجوب عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء) أي (١٤٦) هذا الخلاف مبني (على ان الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط

ولايترك من انتفاءه اتفاقا عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا وأخرا جاسوا كان علة للجزء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معا ولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة وغير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهره انه لا يلزم أن يكون موقفا عليه الا أنه قد يجاب بأنه ان اتحد السبب فالحكم يقتضي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلانزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولانزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحره فليفسخ مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحره ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لاحكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في ان المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المترسخ انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدا ماصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبق الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد واما فتيه موصوعا بعيدا طبيا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشرط فبقيت على عدم الاصل فان قيل المعاق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فان الوجوب يجب أن يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية ان الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فالثباتية وعند أهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد والعلية ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فالشافعي رحمه الله تعالى الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما واصر الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن

فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي (للتعليق) (تأثير في عدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي (المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق ان دخلت الدار اذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو ان

دخلت الدار فانت طالق انعدم سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعناق بالمالك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعدم سببا عنده فان وجود المالك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعدم سببا عنده الشافعي رحمه الله تعالى فاذا علق الطلاق أو العناق بالمالك فالمالك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق) فان التعجيل بعد وجود السبب

قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتججيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو (١٤٧) النصاب فالنذر المعاقب انعقد سببا عنده

فيجوز التججيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعي رحمه الله تعالى جوز تججيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المال لا يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في النعمة مع انه لا يجب ادائه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشرع ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المال لا يثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مذهبنا

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبني على عدم دليل الثبوت لاحكام شرعية مستفاد من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا لادالة على عموم التقدير حتى يقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تججيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بل معنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطاً أشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه اجماعا ويحتمل أن يقال انه في معنى من حلف فليتكفر ان حنث فيصير مائنا نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل) متعلق بقوله جوز تججيل الكفارة لأبقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما لم يثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء أو هامت لازمان لان انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتججيله قبل الشرط يكون تججيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم ان المذكور في أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحققه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعدد والعدو واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق بالبعد بل لا معنى له الا لخطاب التعلق بفعل المكلف ولهذا اصرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وغيره لاسلام رجعهما الله تعالى ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين حر وجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل حر وجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أو كدواً بلغ وذكري في الميزان ان المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لثلاثهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل أو الحرمة اذا كان لغنى في العين أضيف اليها لانه سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان نحر بمها لغنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا لغنى فيها (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعاقب سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقتان أحدهما ان المعاقب قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لاسم من ان أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومقتضيا اليه فكلاما يكون شطرا للبيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول ان الاضافة أيضا ينبغي ان تكون مانعة مثل أنت طالق غدا أو اجيب بان التعليق عين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها الثبوت الحكم بالايجاب في وقت لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان

من الاصل) وهو انما يعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا

فكيف يكون سببا
للكفارة بل سببا للحنث
لما ينعقد سببا عندنا
اختلاف الحكم في المسائل
المذكورة فيجوز تعليق
الطلاق والعناق بالملك لان
الملك متحقق عند وجود
السبب قطعاً ولا يجوز
تججيل النذر والكفارة
عندنا لان التججيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق
والسبب انما يصير سببا
عند وجود الشرط في باب
النذر والسبب للكفارة
هو الحنث عندنا فان اليمين
لم تنعقد سببا للكفارة
لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث
فلا يكون اليمين سببا
للكفارة بل هي شرط لها
والحنث سبب (وفرقه بين
المالي والبدني غير صحيح
اذا المال غير مقصود في
حقوق الله تعالى) وانما
المقصود هو الاداء فيصير
كالبدنية (وتبين الفرق)
أي على مذهبننا (بين الشرط
وبين الاجل وشرط الخيار
فان هذين دخلا على الحكم
أما الاجل فظاهر) فانه داخل
على الثمن لاعلى البيع (وأما
خيار الشرط فلان البيع
لا يحتمل الخطر وانما ثبت
الخيار بخلاف القياس
فدخوله على الحكم دون

ينبغي ان يلغوك اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانها كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال
التعليق جعل كلاً ما صححها له عرضة ان يصير سببا كشرط البيع حتى لوعلق بشرط لا يرجي الوقوف
على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك) يشكل بما
روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجه الا بزيادة
صدائق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق
قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه وأعدم صحته (قوله والسبب
للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للأفضاء اليه والكفارة انما
تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم
ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقرر به عند وجود السبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها
انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث
انه جنائية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الاول لم لا يجوز ان يفرض
اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانها بمنع عن ارتكاب
محظوريهما وبعد الارتكاب يصير ان سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز
أن يبقى الخلف أعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة
علة لا يجب الاصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل
السبب هو الجنائية عليهما (قوله وفرقه) أي فرق الشافعي رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية
بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان
الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله
تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية
كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيها جميعا
وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء
في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو
المقصود في حقوق العباد اذ به يتنفع الانسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعي
رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم
فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن
الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لاجل تأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت
على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب
ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز
ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للسبب ثابت به وأما
الطلاق والعناق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتمل ان الشرط فيعمل بالاصل وهو أن يدخل
التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وأن يحمل الشيء على كماله وكال التعليق ان يدخل على
السبب اذ لضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه
لا يحتمل الخطر أي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول
الاعتناق أيضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لانه انزاله لارق

السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعناق فيحتمل ان الخطر أي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط (قوله)
قارا فشرط الخيار شرط مع المتأني فان كان دخلا على السبب يكون دخلا على السبب والحكم معاف دخوله على الحكم فقط أسهل من

(قوله الباب الثاني) أي الثاني من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب في المباحث المتعلقة بأفادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي (قوله اللفظ المفيد) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا يتقضى حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب تختار الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة الى أن يقال الميزاد احتمال أحدهما ومعنى احتمالهما المكان اتصافهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللزوم المشهور لا تعريف ولو سلم فاهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقة وأما اذا جعل مجازا عن الامر فن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظر الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والولادات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشف الى الثاني وان المعنى والولادات يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعمنا منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو ما طلب أو غير طلبة ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ هما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي أحق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ومعرفة ما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أي على سبيل طلب العلو وعدم نفسه عاليا فاعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للأعلى فاعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أي تشيرون والمراد بقوله فاعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق فاعل من الفعل ثم لانزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة فاعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كلف عن النهي ويرد عليه نحو كلف اللهم إلا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهي من أقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن برده عليه انه ان أراد

دخوله عليه ما فاما الطلاق والعناق فيجوز حملان الشرط والاصل أن يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي) أي في افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له اما خبر) ان احتمل الصدق والكذب (من حيث هو) أي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (أكد) أي من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء) فالمعتبر من أقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء فاعل والنهي قوله استعلاء

لا تفعل والامر حقيقة في
هذا القول اتفاقا مجاز عن
الفعل عند الجمهور وعند
البعض حقيقة في يدل
على انه) أي على ان الامر
(لا يجاب يدل على إيجاب
فعل الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم لان فعله أمر
حقيقة وكل أمر للإيجاب
احتجوا على الاصل) وهو
ان الامر حقيقة في الفعل
(بقوله تعالى وما أمر فرعون
برشيد) أي فعله (وعلى
الفرع) وهو أن فعله عليه
السلام للإيجاب (بقوله
عليه السلام صالوا كراما يتوفى
أصلي قلنا ليس حقيقة في
الفعل لان الاشتراك خلاف
الاصل ولانه اذا فعل ولم
يقل افعل يصح نفيه) أي
نفي الامر أي يصح لغة
وعرفا أن يقال انه لم يأمر
ومن هذا الدليل ظهران
الامر الذي هو مصدر ليس
حقيقة في الفعل الذي هو
مصدر لكن لم يثبت بهذا
الدليل ان الامر الذي هو
اسم ليس بمعنى الشأن
(وتسميته أمر مجازا إذ
الفعل يجب به) قوله إذ
الفعل الخ بيان لعلاقة
المجاز بين الامر والفعل

اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره
وان أريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بأمر لا يقال المراد صيغة افعل مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول حينئذ يكون قيد
الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا وحكاية
عن الأمر المستعلى فانه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا بعد في العرف مقول هذا
القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعاد صرح اللفظ دون
الحكاية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجازا في غيره يعني ان امر حقيقة
في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون
مستدركا فقد ذهب أبو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة
والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف
للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل أيضا فالدالة على كون الامر لا يجاب يدل
على ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الإيجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى
انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شامل للقول والفعل فالقول يكون
فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمر افا لحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان
كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا يجاب اجاعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجاعا وان كان غير
ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض
نعم وقال الا كثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو ان الفعل أمر والثاني متفرع
عليه وهو ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون
برشيد أي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شوري بينهم فتنازع في الامر أن تعجبين
من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صالوا كراما يتوفى أصلي قاله حين شغل
عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النبي ان فعله واجب الاتباع وهو بمعنى كونه
للإيجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أي حاجة الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع اثباته على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل
(قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما
مع اشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب البدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح
على الاشتراك لكونه أكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في
أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحياوان فانه حقيقة
في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه
عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل القطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح
عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول أعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق
حقيقة على الفعل بالفتح أعنى مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعمل وأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان
الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في

سلمنا أنه حقيقة فيه) أي

في الفعل (لكن الدلائل تدل على أن القول بالإيجاب لا الفعل) أي الدلائل التي تدل على أن الأمر للإيجاب تدل على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعل. فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يراذبها الأمر القولي ولا يمكن جعلها على الفعل وسياقياً وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالضمير في أمره أن كان راجعاً إلى الله تعالى لا يمكن جعله على الفعل وإن كان راجعاً إلى الرسول فالقول مراد اجاعاً فلا يحمل على الفعل لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أننا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل للإيجاب (واللفظ كاف) أي الأمر القولي كاف (للمقصود وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل وإيجاب فعله عليه السلام استقيد من قوله عاينه السلام صلوا على أنه أنكر على الأصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل

الصحيح وفي هذا الكلام إشارة إلى ما سبق من أن الأمر يطلق حقيقة على نفس صيغة الفعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بأن تسمية الفعل أمراً كافي قوله تعالى وما أمر فرعون برشيده وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالأمر وثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي إلى الفعل بالأمر فسمى الفعل أمراً تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت أي قصدت وذكر الامام في الحصول أن الاظهر ان المراد من لفظ الأمر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أي اطاعوه فمأمرهم به وما أمر فرعون برشيده فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الأمر حقيقة في الفعل بمحالفو يار بما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة والشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الأصول وهو كون الفعل موجباً وغير موجب فباطل التفرع أولاً والفرع ثانياً والدليل ثالثاً ما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الأمر للإيجاب إنما تدل على أن الأمر بمعنى القول مخصوص للإيجاب ولا تدل على أن الأمر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد اجاعاً فلا يراد الفعل لأن المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال إلى المنع لأن الخصم هو الذي يستدل على كون الأمر للإيجاب قولاً كان أو فعلاً فكيف لنا أن نقول لا نسلم أن الأمر بمعنى الفعل مراد من الأدلة الدالة على كون الأمر للأمر لا لوجوب ما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما استعرفه وأما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثاني وهو إبطال كون الفعل موجباً فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الأصل لحصول المقصود بواحد اتفاقاً وهما اللفظ موضوع للإيجاب اتفاقاً فالقول يكون الفعل أيضاً للإيجاب مصير إلى ما هو خلاف الأصل فلا يتركب الابدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الإيجاب خلاف الاصطلاح لأنه إنما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال إن الموضوع للمعاني إنما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الإيجاب هو القول لا الفعل وأيضاً المقصود بالأمر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الأحكام ومناطق الثواب والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل غيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل إلا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاء بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للإيجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعاً لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في أفعاله التي ليست بسببها ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو إبطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجباً مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما أتموني أصلي وهو صيغة الأمر لا من نفس الفعل والالما احتيج إلى هذا الأمر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجباً مستفاد من هذا الحديث وعوين دعوى الخصم والأقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالوجوب هو القول لا غير ثم عارضهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي يصلي باصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما جعلكم

٢ التوبة كقوله تعالى فكاتبوهم (١٥٢) ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى وأشهدوا اذا
وموجه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر) ١ الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة

تبايعتم ٥ الاباحة نحو كوا
٦ التهديد نحو اعمالوا ما شئتم
٧ لامتنان نحو كوا وما
رزقكم الله ٨ الاكرام
نحو ادخلوها بسلام آمنين
٩ التمجيز نحو فاتوا بسورة
١٠ التسخير نحو كونوا
قردة ١١ الاهانة نحو ذق
انك أنت العزيز الكريم
١٢ التسوية نحو اصابروا ولا
تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم
اغفر لي ١٤ التمني نحو ألا
أيها الليل الطويل ألا انجلي ١٥
الاحتقار نحو ألقوا ما أنتم
ملقون ١٦ التكوين نحو
كن فيكون (قلنا للو جب
التوقف هنا للوجوب في النهي
لاستعماله في معان) وهي
التخريم كقوله تعالى
لاتأكلوا الربا والكرهية
كالنهي عن الصلاة في
الارض المغصوبة والتزنية
نحو ولا تمنن تستكثر والتحقيق
نحو ولا تمنن عينيكم وبيان
العاقبة نحو ولا تعمدوا
والارشاد نحو لا تسألوا عن
أشياء والشققة نحو النهي
عن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي في نعل واحد
(ولأن النهي أمر بالانتهاء)
يعطف على قوله لاستعماله
في معان (فلا يبق الفرق
بين قولك افعل ولا تفعل)

على القائمكم نعالكم قالوا رأيناك ألقىت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فاخبرني
ان فيه ما قدرا اذا جاء أحدكم المسجد فليتنظر فان رأى في نعليه قدرا فليمسحه وليصل فيه ما وبما روى
انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أليكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني
فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوه في جميع أفعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصرف مخالفتهم في البعض دليلا (قوله وموجه) لما فرغ من بيان
ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمساه أعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا
في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر أي الاثر الثابت به
التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا
لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في
تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والتدب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي
وجاعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو التدب فقط أو مشترك بينهما
لفظا (قوله التأديب) هو قريب من التدب لأن التدب ثواب الآخرة والتأديب تهذيب الاخلاق
واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه لانه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب
منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قايلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كوا للامتنان على العباد
بقريته قوله بعمار زقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة للاكرام بقريته قوله بسلام آمنين وقوله انجلي أي
انكشفي جعله للمني لانه استطال تلك الديلة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لارجاء في
حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو اليجاد
(قوله قلنا) ابطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجهه ليس التوقف
للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان
موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * ثم ابطال المقدمة القائلة بان الاحتمال
يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان
حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني ان الاحتمال
انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندعي ان الامر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا
بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغيز وعند ظهور البعض لوجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد
صارف عنه وجهنا نظرأما ولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب
الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جاز ما هو الوجوب أو ارجاؤه
التدب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس اطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جاز ما
وهو التحريم أو ارجاؤه الكراهة مع القطع بانه ليس اطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله
فن أي يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما نينا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ
عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيع وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل الاشخاص
أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعمدوا) هكذا وقع في
اكثر النسخ وفي بعضها لا تعمدوا واحق انه سقط ههنا شيء من فلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان
العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والياس نحو لا تعمدوا (قوله وهذا الاحتمال) أي

لانه يصير موجهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) اعتبره
يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر

وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضاً ما ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذا اشتراك خلاف الاصل وهو الاباحه عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة والعذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك الخوف لتجلى التحذير فيكون المأمور به واجباً اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة والعذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان مؤثماً ولا مؤمنة اذ قضى الله ورسوله أمر أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى ففرضنا سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكري في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه (١٥٣) ان أر بد الفعل فاما أن يراد فعل القاضي

او المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلاً فلا معنى لنفي الخيرة وان أر بد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الماء وأيضاً يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقاً لا بوجوب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحه فعل أو ندبه وان أوجب ذلك فهو المدعى فعلم أن المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لاتسجد اذا أمرتك) فالندم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا الشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الاجاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي رحمه الله

اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك فخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراك لفظي بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى أو بينهما وبين الاباحه أو بين الثلاثة وبين النهي يدعي ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جاز ما كان أو رانجا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب والندب والاباحه على ما ذهب اليه المرنضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضاً واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحه لانه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن باباحته وقال أبو هاشم وجاعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احدث قولى الشافعي رحمه الله تعالى انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحه وكون المنع عن الترك أمراً دائماً على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للاباحه والندب جعل النقصان أصلاً والكمال عارضاً وهو قلب المعقول وما كان هذا اثباتاً للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الاجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية خوفاً منهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الايمان به لانه المتبادر الى الفهم لعدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب والندب مثلاً فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله وأمر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض أي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة والعذاب اذ لا معنى للتحذير

(٢٠ - (التوضيح مع التالوج) - اول) الى أن هذا مجاز عن سرعة الاجاد والمراد التمثيل لاحقيقة القول وذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى الى أن حقيقة الكلام مراد بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكامة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الجروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الامر أما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الاجاد بالتكليم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولو لا أن الوجود مقصود من الامر لم يصح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراداً بهذا الامر) أي أراد الله تعالى أنه كلما وجد الامر بوجود المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون الوجود مراداً في كل أمر من الله تعالى لان كل أمر فان معناه كن فاعلاً لهذا الفعل فقوله صل أي كن فاعلاً للصلاة وزك أي كن فاعلاً للزكاة فثبت ان كل امر بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل (الا ان هذا) أي كون الوجود مراداً من كل امر (يعلم الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب لانه مقص الى الوجود وغيرهما من النصوص) كقوله تعالى أف عصيت امرى

عما لا يتوقع فيه مكره ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا
اذ لا يحذر في تركه غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين
وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض
الامر للوجوب لا نأقول لا نزاع في أن الامر قد يستعمل للإيجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل
بقريته السابق وأنه لا معنى ههنا للنسب أو الإباحة بل الحذر عن إصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف
من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم انطوائه لان المدعى أن الامر المطلق
للو وجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والأقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على
مخالفة الامر والحق الوعيد بهما فيجب أن يكون مخالفة الامر حراما وتركه للواجب ليلحق بهما الوعيد
والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من
أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النبي وفي أمرهم لله ورسوله جمع
للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل
اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك
رجل فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النبي ثم لا بد ههنا من بيان الامرين أحدهما ان
القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الاياه أى
حكم أو فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أى خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد الى
الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول وأما إطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه
يوجب مجازا ثانيهما أن المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله تعالى اذا
قضى أمر أى اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أراد فعل فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أراد حكم
بفعل أو شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الإطلاق
لجواز أن يكون الحكم بنسب فعل شيء أو إباحته وحينئذ ثبتت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل
موجب للنفي الخيرة ثبت المدعى وهو أن الامر بالشيء يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر
أن المراد من الامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص بما معنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا
نصبا على المصدر والتمييز لما في الحكم من الإبهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني
زيد ركو بافاجبني ركو به ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد أى ما منعك من السجود على زيادة
لأو ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى تقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار
والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للإيجاب ليستحق تاركه الذم والافله ان يقول
انك ما الزمتني السجود فعلا لا اليوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الاعلى كون الامر
بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصة قلت
إطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذا أمرتك دون ان يقول اذا أمرتك امر إيجاب والزام
دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقييد بالقرينة يستعمل في غير الإيجاب
مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهباً كثر المفسرين الى ان هذا
لكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد
بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مناوله عمل
واستعمال آله وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء ان يكونها بهذه

وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون والعرف
فان كل من يريد طلب
الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة وان لم يمنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر يتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأثور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحادث مراد من هذا الامر أعني امر كن أما على الثاني فظاهر لان معناه نقول حدث فيحدث أي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبها وأما على الاول فلا نحتاج جعل الامر قرينة اليجاد ومثل سرعة اليجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فاولم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب ان يكون الوجود مراد بامر كن وكما يكون الوجود مراد بامر كن يكون مراد بجميع أوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى أقيموا الصلاة كونوا قيمين للصلاة وعلى هذا القياس الآن المراد في امر التكوين هو الوجود بمعنى الحادث من كان التامة وفي امر التكليف هو التكوين بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للتكوين يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما في أمر اليجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما نشأ عن الان يشاء الله والالصار ملحقا بالجدات فلم يثبت كون الوجود مراد في كل أمر التكليف بل تقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مقض الى الوجود نظرا الى العقل والبيان فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره نحر الاسلام رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فأثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلقا عن الوجود وقتنا بتراخي الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقته في طلب الوجود وارادته مجازا في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الإيجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو الإيجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الأمر في اللغة لارادة المأمور به بل طلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قديكون معها فيه حصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقديكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادته تكونه من غير تخلف وتراخي وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أف عصيت امرى أي

(مسئلة) وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كفى وابتغوا من فضل الله أى اطلبوا الرزق وقيل للإباحة كفى فاصطادوا واقتنابت ذلك بالقرينة
أى الندب والإباحة فى الآيتين ثبوتاً بالقرينة (١٥٦) فان الابتغاء والاصطياد أنما مر بهما حق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي أن يشتاعلى

وجه تنقلب المنفعة مضره بان
يجب عليهم (مسئلة وان
أريد به الإباحة أو الندب
فاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لا
إطلاق اسم الكل على
البعض لأن الإباحة مبيّنة
للوجوب لاجزؤه (اعلم ان
الامر اذا كان حقيقة فى
الوجوب فاذا أريد به الإباحة
أو الندب يكون بطريق
المجاز لا محالة لأنه أريد به
غير ما وضع له فقد ذكر غير
الاسلام رحمه الله تعالى فى
هذه المسئلة اختلافاً فعند
الكرخى والجصاص مجاز
فيه ما وعند البعض حقيقة
وقد اختار غير الاسلام
رحمه الله تعالى هذا وتاويله
ان المجاز فى اصطلاحه لفظ
أريد به معنى خارج عن
الموضوع له فاما اذا أريد به
جزء الموضوع له فانه لا يسميه
مجازاً بل يسميه حقيقة
قاصرة والذى يدل على
هذا الاصطلاح قوله فى هذا
الموضع ان معنى الإباحة
والندب من الوجوب بعضه
فى التقدير كانه قاصر لا مغاير
أما فى اصطلاح غيره من
العلماء فالمجاز لفظ أريد
به غير ما وضع له سواء كان
جزءاً أو معنى خارجاً عنه

ترك موجباً دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نارجهم خالد فيها أى ما كنا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم ان الوعيد والذم
على ترك المأمور به ولو سلم من أين يعلم الوجوب فى مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة
الامر المطلق * وأما دلالة الإجماع على ان موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلا تنافي أهل العرف واللغة
على ان من يريد بطلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة أفعّل فيدل على انه لطلب الفعل جزمًا وهو
الوجوب وأيضاً لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير تكبير وهذا القدر كافى فى اثبات
مدلولات الالفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب فى موجب الامر بالشئ بعد حظره
وتحريمه فاختار انه أيضاً للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان
يقول الدلائل المذكورة إنما هى فى الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم
لأنه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب
كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبيرة رضى الله تعالى عنه
اذا انصرف من الجمعة فسأوم بشئ وان لم تستره وقيل للإباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب
بان المثال الجزئى لا يصح القاعدة السكينة لجواز ان ثبت الندب والإباحة فى الآيتين بمعونة القرينة وهى
ان مثل الكسب والاصطياد إنما شرع حقاً للعباد لوجوب لاصار حقالله تعالى عليه فيعود على موضوعه
بالنقض وذكر الامام السرخسى ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلاقى قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة
الآية واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الاكثرين وللوجوب عند
البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب عما ذهب اليه البعض ولا نزاع فى الجدل على
ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال غير الاسلام رحمه الله تعالى اذا أريد بالامر
الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخى والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف
ليس فى صيغة الأمر لوجهين أحدهما ان غير الاسلام رحمه الله تعالى بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الأول وهو ان الامر حقيقة اذا أريد به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح
وثانيهما انه استدلى على كونه مجازاً بصحة النفي مثل ما سرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى انه
لادلالة فى هذا على كون صلاوة الضحى أو صوم أيام البيض مجازاً وإنما يدل على ان إطلاق لفظ
الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل خلاف فى ان إطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة فى الإباحة
والندب كفى قوله تعالى كواواشر بواوقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر فى
أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به بخلاف الكرخى وأبى بكر الرازى وهو الجصاص والمباح
ليس بمأمور به بخلاف الكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافى كون
صيغة الامر مجازاً فى الندب وأما الإباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم
ترجيح المأمور به على مقايله وأما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

وهذا التعريف صحيح عند غير الاسلام رحمه الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم مأمورا
إطلاق الغير على الجزء فان الجزء عندنا ليس عيناً ولا غيراً على ما عرف من تفسير الغير فى علم الكلام فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان
إطلاق الامر على الإباحة أو الندب أهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة

المجاز وصفنا مبتدأ مشتركين
 المعنى الحقيقي والمجازي
 كالشجاعة بين الانسان
 الشجاع والاسد (والاصح
 الثاني) وهو اطلاق اسم
 الكل على الجزء لاناسا من
 ان الاباحة مباحة للوجوب
 فان معنى الاباحة جواز
 الفعل وجواز الترك ومعنى
 الوجوب جواز الفعل مع
 حرمة الترك لكن معنى
 قولنا ان الامر للاباحة هو
 ان الامر يدل على جزء
 واحد من الاباحة وهو
 جواز الفعل فقط لانه يدل
 على كلا جزأيه لان الامر
 لدلالته على جواز الترك
 أصلا بل انما ثبت جواز
 الترك بناء على ان هذا
 الأمر لا يدل على حرمة
 الترك التي هي جزء آخر
 للوجوب فيثبت جواز الترك
 بناء على هذا الاصل لا بلفظ
 الامر فجواز الفعل الذي
 يثبت بالامر جزء للوجوب
 فيكون اطلاق لفظ الكل
 على الجزء وهذا معنى قوله
 (لان الامر دال على جواز
 الفعل الذي هو جزءهما) أي
 الاباحة والوجوب (لا على
 جواز الترك الذي به المباحة
 لكن ثبت عدم الدليل
 على حرمة الترك التي هي
 جزء آخر للوجوب) وهذا
 بحث دقيق مامسه الاخطري

مأموره وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح
 آخر ولا يلزم كونه واجبا بخير لانه يجب ان يكون واحدا مهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل
 بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا يحمل جيد لكلام غير الاسلام رحمه الله تعالى لولا نظم النذب والاباحة
 في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكسري والخصاص فلماذا ذهب أكثر الشارحين الى ان هذا
 الاختلاف انما هو في صيغة الامر وأولوا كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة
 عند الاطلاق والنذب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون
 الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأديبه الى ابطال المجاز بالكلية بان
 يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه
 بلا قرينة ذكره والتأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في
 المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان
 يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
 ان استعمال في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فيجوز والافان استعمال في عينه حقيقة والاحقيقة
 قاصرة وكل من النذب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة
 قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في النذب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليسكون مجازا أو من
 قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليسكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك
 الثلاثة في جواز الفعل لانه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة
 وعلى رجحان الفعل في النذب فكل من النذب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد
 بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لا متمنعا تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباحة امتناع اجتماع الاباحة
 والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالخاصل
 ان ليس النذب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليسكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة
 داخلة تحت جلس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والنذب بجوازه وجواها والاباحة بجوازه على
 التساوي ولهذا قال غير الاسلام رحمه الله تعالى ان معنى الاباحة والنذب من الوجوب بعضه في التقدير كانه
 قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ما اختاره غير الاسلام رحمه
 الله تعالى وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق
 وحاصله ان ليس معنى كون الامر للنذب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مر جوا
 أو متساو ياحتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولادلالته على جواز الترك أصلا
 بل معناه انه يدل على الجزء الاول من النذب أو الاباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها وللوجوب
 من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
 ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال
 الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها
 في الاباحة أو النذب استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لها فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم
 الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في النذب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال
 على طلب الفعل ومنع النقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطاوعا بمنوع الترك أو كونه بحيث يحمد
 فاعله ويزم تاركه شرعا أو كونه بحيث يشاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل
 جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو النذب أما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى النذب أو الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجاز الان هذه دلالة الكل على الجزاء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو أن دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزاء بل ان الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر وأريد به النذب أو الاباحة أما اذا استعمل الامر وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي النذب أو الاباحة على مذهب الشافعي فلا امر

(١٥٨)

هل يكون مجاز أم لا فاقول لا يكون مجاز الان المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه أريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزاء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان الناطق فإن اللفظ يدل على أكل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً (فصل الامر المطلق عند البعض بوجوب العموم والتكرار لان ضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا

فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك والاباحة هو عدم الخرج لافي الفعل ولا في الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمنسوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الخرج فيه وهو كونه مأذوناً فيه والمناقشة في أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قوطهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل الزوم والمنع عن الترك فإن قلت قد صرحوا باستعمال الامر في النذب والاباحة وارادتهم منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل في جنس النذب والاباحة عدولاً عن الظاهر وما ذكر من أن الامر لا يدل على جواز الترك أصلاً ان أراد بحسب الحقيقة تغيير مفيد وان أراد بحسب المجاز فمنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزمياً في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مر جواً ومساوياً بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من أفراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلاً فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في النذب والاباحة من حيث انهم من أفراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انساناً بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيواناً وما شياً ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على التأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فإن قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للنذب وقولنا هو للاباحة اذا مراداً أن مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للنذب أنه مستعمل في جواز الفعل مع قرينته القعلى أولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة أنه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان أو يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا أن الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعني أن الوجوب هو عدم الخرج في الفعل مع الخرج في الترك فارتقاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعاً وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله تعالى يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز من المعارض هذا عند الاطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لدلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازاً أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده

أم لا (بد) سأل أقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم لا بد فهم ان الامر بالحج بوجوب التكرار (قلنا اعتبره بسائر وتكراره العبادات وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحتمل لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع اثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا وأقم الصلاة لذولك الشمس قلنا ان لم تجد السبب لا يطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلاً لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الافراد لأنه واحد من حيث المجموع وهذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) أي لا يقع على العدد المحض (في طلق نفسك يوجب

وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بإيقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فإن كان الأمر مطلقا يجب فيه
 المداومة وإن كان موقتا يجب إيقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلاوة الفجر يجب العود إلى الصلاة في كل
 جوفية لازمان في مثل صلاوة الصوم والامتناع إيقاع الأفراد في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز
 أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أو أمر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في
 تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا إلى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في
 الجملة ثم لا خلاف في أن الأمر المقيّد بقريّة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وإنما الخلاف
 في الأمر المطلق ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يوجب العموم في الأفراد والتكرار في الأزمان أما العموم
 فلذلك لا يمتنع على مصدر معرف باللام لأن الضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد إنشاء الطلب دون
 الأخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلأن الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار
 من الأمر بالحج حين سأل العامة هذا أم لا بد لا يقال لو فهم لسأل لانا قول علم أن لا حرج في الدين وإن
 في حمل الأمر بالحج على موجبته من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم أنه فهم
 التكرار بل إنما سأل لاعتباره بالحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار
 الأوقات وإنما أشكل عليه الأمر من جهة أنه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أغنى البيت
 وهو ليس بمتكرر وفي أكثر الكتب أن السائل هو سراقه قال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم لا بد ولا يتعلق
 له بالأمر وأما حديث الأقرع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه الصلاة والسلام
 قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الأقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت حتى
 قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
 من الأمر قلنا لا بل معناه صار الوقت سبباً لأنه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع
 الثاني مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وهو أنه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحمله بمعنى أنه لطلب
 الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا وهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات
 وذلك لأن الأمر من سؤال الأقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضرباً أو فاعل ضرباً أو النكرة في
 الإثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضمير في قوله
 يحتمله باعتبار أن المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو أنه لا يحتمل
 التكرار إلا إذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا ومقيّد بثبوت وصف كقوله
 تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الأمر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه أن التكرار
 في أمثال هذه الأوامر إنما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد السبب لا من مطلق الأمر المطلق أو المعلق
 بشرط أو المقيّد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لأن وجود الشرط لا يقتضي وجود
 المشروط بخلاف السبب فإنه يقتضي وجود السبب فان قلت الكلام في الأمر المطلق والمعلق بشرط أو
 وصف مقيّد فلا يكون مما نحن فيه حينئذ لا معنى لقوله لا مطلق الأمر لأن الخصم لم يدع أنه لمطلق الأمر
 بل للمقيّد بشرط أو وصف قلت قد سبق أن المراد بالأمر المطلق هو مجرد دعوى قرينة التكرار أو المرة سواء
 كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجرد داعي جميع ذلك وحينئذ لا إشكال وظاهر
 عبارة المصنف رحمه الله تعالى أن المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق أنه يوجب على هذا
 المذهب حتى لا ينتفي الأبدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى في مسألة أن دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا
 عبر في التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرار الكناية المعلق بشرط أو وصف يشكر ويتكرر
 فإن قيل كيف يؤثر التعليق في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فإن القيد بما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الأول ويحتمل
 الاثنين والثلاث عند
 الشافعي رحمه الله تعالى
 وعندنا يقع على الواحد
 ويصح نية الثلاث لا
 الاثنين) لأن الثلاث
 مجموع أفراد الطلاق فيكون
 واحدا اعتبارا ولا يصح
 نية الاثنين لأن الاثنين
 عدد محض ولا دلالة لاسم
 الفرد على العدد فذكروا
 هذه المسئلة بياناً للثمرة
 لا اختلاف ولم يذكروا ثمة
 الاختلاف بيننا وبين من
 قال لا يحتمل التكرار إلا
 أن يكون معلقا بشرط
 فأوردت هذه المسئلة وهي
 أن دخلت الدار فطلق
 نفسك فعلى ذلك المذهب
 ينبغي أن يثبت التكرار
 وإنما قلت ينبغي لأنه لا رواية
 عن هؤلاء في هذه المسئلة
 لكن بناء على أصلهم وهو
 أنه يوجب التكرار إذا
 كان معلقا بشرط يجب أن
 يثبت التكرار عندهم
 (وفي أن دخلت الدار فطلق
 نفسك ينبغي أن يثبت
 التكرار على المذهب
 الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الاطلاق بوجوب الوقوع في الحال وإذا غلق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الخنفيه وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمره سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعبد به ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر بدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الابالية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لان سلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لا امرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لان سلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقتصر بشئ من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نغني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتناء ما على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال نخر الاسلام وجه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل مصدره به يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والاتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالعني الذي سرق والتي سرفت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولوا فعلا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لقوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناول النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة واحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (قوله فصل) لا نزاع في ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرهما مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلما قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بل المأمور به نوعان اداء أي تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) أي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت به ليشمل النفل

استدرا كلما سبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والخائف اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجوز الترك جمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعمل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردة تكون اعادة على الثاني لان طلب القضية عذرا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أولا لبناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدرة شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدرة شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدرة لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحيفته يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن ادعاء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ابتداء بع العشر والخاص ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة الى ما يقال ان الشرع يشغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريقها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر أعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الافعال والاعراض اجادها والاثيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والإمانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفس لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيدوا الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احتراز عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر رأسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة الممانعة بخلاف صرف النفل مع ان الممانعة فيه أدنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاثيان بالمباح الذي ورد به الامر كالا صطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال غير الاسلام رحمه الله تعالى بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان أوزاجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاثيان بالنفل وهو ما يشاب فاعله ولا يسمى عاركة وهذا معنى المنسوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المنسوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالا صطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي أن يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان السكك موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام غير الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركة بين الوجوب والاباحة والندب لفظا ويجعلها

موضوعه لاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضاً ادعاء لا كتنفي بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظاً ومعنى وقد اطاعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لاصيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازماً أو راجحاً أو مساوياً لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والندوب وان كان صيغة الامر مجازاً في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبي (قوله) ويطلق كل منهما أي من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسككم أي أديتهم فاذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت اداء ظهر الامر وما يحسب اللغة فقد ذكر وان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبي عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما زمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلاف في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوازج بوجوب الاداء في عبارة أكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلاً والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالفاضي أبي زيد وشمس الأئمة وغير الاسلام رجعهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قرينة شرعاً بخلاف القياس فلا يمكن اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه قرينة لمثل الانص اذا مدخل للرأي في مقادير العبادات وهياتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد كان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكاً لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقر ترك الامتنال وهو يقر بما عليه من العهدة واحتز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جهة الهيئات والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا في عصر القوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدوراً مضموناً فيطالب بالخروج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمائله في الهيئات والاذكار حساً وعقلاً في ازالة المسأمة شرعاً وان لم يماثل في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المستمرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لا امتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفات يقابل بالمثل والضمان في الذي قبل به شرف الوقت الفات قلنا قد تحقق العجز عن مقابله بالمثل اذ لم يشع للعيد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد اتفقت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وثبت بتحقيق الأثم في العمد بالنص والاجماع على تأييد تارك الواجب بتأخير عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للمسك بهم على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الآن

الوقت لا يعرف له مثل الانص وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فاذا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الابالأم اذا كان عامد القول تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلاً اذ لم يكن عامداً في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمندورات المعينة والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا لا بوجوب ابتداء جواب اشكال مقدور وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ

(فان قيل فعلى هذا الاصل) وهوان القضاء يجب بما أوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المندور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر) أي اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاء الاعتكاف المندور في رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر (قلنا القضاء ههنا يجب بما أوجب الاداء) أي النذر (وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أي الصوم مخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) أي عارض (شرف الوقت) بحيث لا يمكن دركة الا بوقت مديد

(١٦٣)

أى عارض

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون

شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في أيام أخر

والصلاة في وقت أخر من غير تعرض لشيء أخر بل مع إيماء الى انه بمنزلة المأق في به في وقته ويمكن أن يكون

مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت الا أنه نبه في اثناء الكلام على زيادة

قائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما

معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يعجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم

والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليه بما يجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا تخيعة عليكم

للكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات

بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم أن النص لا يجاب القضاء

بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت

بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب

الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر

مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان

أداء بمنزلة أن يقول صم ايام يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكنا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا نقول

معناه انه أمر بالصوم وابقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي

الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداعيه ولا كون صوم اليومين

سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على أن اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشير الى رمضان فصامه

ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعيا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه في رمضان آخر مكتفيا

بصومه خلافا لفرجه الله فالوكان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول

في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو

التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء أن يصوم

شهر اظنا هذا التفوير مشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال

على ثبوت الحكم والا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء

بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ما يمكن

أن يقال كون سبب القضاء هو التذكير كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت

كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيرا باللازم عن المازوم وفي لفظ نذر الاسلام رحمه الله

وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال نذر الاسلام رحمه الله تعالى لان ما ثبت بشرف الوقت لم يفعله ان شرف الوقت

أوجب زيادة وأوجب نقصا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فاما مضى

رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا

وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في انباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة

وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يشيت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر

بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكرة سقط النقصان المذكرة كورا أيضا بالطريق الاولى

وهو من شوال الى رمضان آخر (عاد الى الاصل موجب الصوم مقصود) أي لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد نذر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالخاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر وهوان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كان الاداء واجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنحجب بان هذا أحوط من

وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال نذر الاسلام رحمه الله تعالى لان ما ثبت بشرف الوقت لم يفعله ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فاما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في انباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يشيت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكرة سقط النقصان المذكرة كورا أيضا بالطريق الاولى

تعالى إشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايحباب الشارع الفعل على المكاف بإيجاب المكاف آياه
على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما أوجبه المكاف على نفسه يكون بموجب جديد لا بموجب
الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة نفي الاسلام رحمه الله تعالى ان
الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما والا اعتكاف أثر في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة
شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله
الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقة وكان هذا أحوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما
احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا اعدم لم
يتأدى في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم وإيجاب الشيء إيجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
بخلاف الوضوء في الصلاة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز إذا ذهب ولم يحتج الى وضوء
لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان أى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة
بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بقرضية الصوم فيه لا يقبل إيجاب الصوم من جهة العبد فلو لم
يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا
الوقت الشريف ثبت بعرض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة
هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله لم تثبت القدرة أى
على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة لتحقيق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقة اذ لا يعجز عنه وإطلاقة يقتضي
صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف
الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا أى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة
الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقة أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخرو وجوب القضاء مع رعايته ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو ان
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة
بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الأصل في الاعتكاف وهو ان يقتصر
بصوم مقصود مخصوص به واذا عاود الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأذ بالاعتكاف في رمضان الثاني خلاوه
عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأذى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران
أحدهما ان الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وإيجابها أولى من نفيها وزيادة خبر من النقصان فيها فسقوط
النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضاً سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو
تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى لأننا نيهما ان موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو
خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف
أما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك
الا بسقوط النقصان وإيجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له أثر في ايجابه حتى
لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت
ما يثبت خوف الموت فالولى ان يثبت ما يثبت خوف الموت وشئ آخر مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرته

أدعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام
والاقتضاء لا التأثير والاجتماع قلنا زيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لقواته
لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب
دون بقاءه فلا ينعقد بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضاءه فلا بد في بيان المطلوب مما
ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب للصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا
عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها
اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأ بها ان يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائدا الى النقصان
والرخصة وحده لا اتحادهما معنى اذا المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني
بتنكير الوصف وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل حررت بزيد
الفاضل وزيدا آخر فاراد بـ رمضان آخر رمضان معاير الذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان و بـ رمضان الثاني
الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزى في شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون
بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لاجتماعه الى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة
ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشف وذلك لانه لو كان رمضان عاملا كان شهر رمضان
بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثرت في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان
على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير
وهنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب
سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي اثبات فيكون سقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها) لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد
منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر
في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرنا) فقل أحدهما إيجاب القضاء بما أوجب الاداء والآخر إيجابه
بسبب جديده هو التفويت والاول أحوط والآخر لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت
كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل أحدهما إيجاب
القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر إيجاب الصوم
بلا موجب كما هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط النقصان
واعادة الواجب الى صفة الكمال بإيجاب ما هو تابع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر
إيجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل
نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في
رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير
الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الناهيون الى التفسيرين بان المذكور
ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لما كان إيجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف
الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود
من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن
الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدي في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة
عن وجوب صوم مقصود
فعل ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب
صوم مقصود ولا شك
ان وجوب القضاء مع
فضيلة الصوم المقصود
أحوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت
اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها بخلاف
فضيلة الصوم المقصود
وهذا البحث من مشكلات
مباحث أصول فقه
الاسلام رحمه الله تعالى
وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير
ما فسرنا لكن لا يخفى
على ذوي الكفاية
الممارسين للعلوم ان
الدليل الذي استدلل به
على الاحوطية يدل على
ان المراد ما ذكرت لانا
نوههموه والحمد لله ملهم
الصواب

(والاداء) اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة أو قاصر ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق ومنفردا أو شبيهه بالقضاء كغفل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما نفعه له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الإقامة في غير مصره (وقد فرغ امامه بيني ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلا بالإقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) (١٦٦) أي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدى

اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان المأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض ان كان فيصير أربعة الى هذا اشار غير الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار غير الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الأمر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيهه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاقامة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصرا وان كان بعضها الآخر فهو واداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اي فيما سبق به فيكون ادائه قاصرا في التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في صورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذي ادرك اول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انبث بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار قوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الاثم من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصاركانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيهه بالقضاء لا قضاء شبيهه بالاداء (قوله في الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو نية الإقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لا يتغير) لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لا تقضائه والخلف لا يفارق الاصل (قوله واما القضاء) يعني انه اما محض بمثل معقول أو غير معقول واما غير محض (قوله وثواب النفقة للحج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباحثر وللا ممر ثواب الاتفاق لان النيابة لا تجرى في العبادات البدنية الا

حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى الإقامة والامام لم يفرغ يتم أربعا لان نية الإقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه أربعا (أو كان هذا المسافر مسبوقا) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقا أي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدى الإقامة فانه يتم أربعا لان نية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (أو نسككم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام أو قبله ونوى الإقامة يتم أربعا لانه أداء فيتغير بالإقامة) لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه

فنية الإقامة اعترضت على الاداء فتم أربعا (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالنفقة للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قر به لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية) ونكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قر به الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذ كرر بك في نفسك نصرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

أدعوا ربكم تضرعاً وخفية (فإن كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الأركان لأن إبطال الأصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق إلا التمسك وكذا صفة الجودة) أي لا تقضى لأن إبطال الأصل الخ (إذا أدى الزكوة في الزكاة فإن قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياساً) أي على الصوم هذا الإشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى إلا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية إذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس (١٦٧) فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما

الاضحية فلان إراقة الدم لم تعسر قربة في غيره هذه الأيام ولا يدري أن التصديق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الأراقاة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالجحر قلنا بالوجوب احتياطاً فيكون آتياً بالندوب أو الواجب ونرجو القبول) فإنه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالندوب ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول (وفي الاضحية لأن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين إلا أنه نقل إلى الأراقاة تطبيلاً للطعام وتحقية الضيافة لله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين إلا أنه نقل إلى الأراقاة تطبيلاً للطعام وتحقية الضيافة لله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل أن التصديق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطاً فلهذا) الإشارة

أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج إلى الزاد والراحلة فن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الأمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الأمر عملاً بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأمر مباشرة الأفعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لأن التمثيل امال للقضاء وللثل والثواب ليس شيئاً منهما (قوله ولا يقضى تعديل الأركان) الفاتية في الصلاة ولا صفة الجودة الفاتية في الدراهم المؤداة في الزكاة لأنها ما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لأنه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الأصل بأن يقضى صلاة معتدلة الأركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جياداً وهو أيضاً باطل لما فيه من إبطال الأصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الأصول وقلب المعقول (قوله قلنا بالوجوب احتياطاً) أي لا قياساً ولا دلالة لأن المعنى المؤثر في إيجاب الفدية كالجحر مثلاً مشكوك لا معلوم إلا أنه على تقدير التعليل بالجحر تكون الفدية في الصلاة أيضاً واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة محسنة فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادة في فدية الصلاة تجزئ به إن شاء الله تعالى (قوله وفي الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكره بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الاضحية لأنها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والأصل في العبادات المالية التصديق بالعين مخالفة لما هو في النفس بترك المحبوب لأن التصديق بالعين نقل في الاضحية إلى إراقة الدم تطبيلاً للطعام بازالة ما اشتغل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالأراقاة ينتقل الخبث إلى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى بالطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغني والفقير إلا أنه يحتمل أن يكون نفس التضحية والأراقاة أصلاً من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل يجوز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالأصل وأوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة إن استهلك المعينة أو لم يعين شيئاً احتياطاً في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لعملاً بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظراً إلى عبارة المتن إلا أنه جعل في الوقت متعلقاً بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الأراقاة أصلاً وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فإن قلت فكيف ينتقل الحكم إلى الصوم فحين وجب عليه الفدية عن الصوم فقد روي على الصوم قلت لأن كون الأصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن لا ركوع شبهه بالقيام) من جهة بقاء الاتصاف والاستواء في النصف الأسفل من البدن وأما تحقيق القعود بانفتاحه لأن استواء أعالي البدن موجود في الحالين إلا أنه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم إلى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ آخر الإسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أي وكنتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت (إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية لأنه لما احتل جهة أصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك وأما قضاء شبهه (الاداء) عطف على قوله وإنما يمثل غير معقول (كما إذا أدرك الأمام في العيد ركعاً كبيراً في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد) فإنه وإن فات موضعه وليس لتكبيرات الغيب قضاء إذ ليس لها المثل قربة لكن لا ركوع شبهه بالقيام فيكون شبهه بالاداء وحقوق العباد أيضاً تنقسم إلى هذا الوجه فالاداء الكامل كردعين الحق في الغضب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم بحبله بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء إذا عين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون

من قبيل علقتهاتنا وما بارد الان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل
بالامثلة الاربعة اشارة الى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب
وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع
كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا أن الشرع
جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو
حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر
الديون لأن الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا أن
الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء معني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل
ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من أن يكون بحسب الحقيقة
أو باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام
فالمدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثالا لعين بحسب الحقيقة لا بنفسه ضرورة تحقق التغير في
الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد
المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلاً وأما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل أن
المدينون للمسلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمة المدينون فيتقاصن مثلاً بمثل
ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا
التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون
بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح غير الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل
معقول وتأدية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعني اذا غصب عبداً فارغاً فرده مشغولاً بجناية يستحق
بها رقبته وأطرقه أو بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب
أو غصب جارية فردها حاملاً أو باع عبداً أو جارية سالماً عن ذلك وسلمه بأحدى هذه الصفات فهذا اداء
لوروده على عين ما غصب أو باع لكن قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه ويتفرع على
قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولاً بالجناية فقتل تلك الجناية انتقض القبض عند أي حنيفة رحمه الله
تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت
ازالتها مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مريض أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن
بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي
لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى أن الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب
وكذا الخلاف فيها اذا رد الجارية المغصوبة حاملاً (قوله وكاداء الزوف) جمع زيف وهو ما رده
بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المدينون دراهم جيداً فادى زيفاً فهو من حيث تسليم
الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيفاً
فان كان قائماً في يده فله ان يفسخ الاداء ويطلب المدينون بالجيداء احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض
في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكيفية حتى لا يرجع على المدينون بشئ لما مر من انه لا يجوز ابطال
الاصل بالوصف وهذا اداء باصـله اذ لا مثل للوصف منفرد لا امتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه
الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطلب المدينون بالجيداء لأن المقبوض دون حقه ووصفاً فيكون
بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الراي فبدر مثل المقبوض كما يرد عينه

استبد الا في بدل الصرف
والمسلم فيه والاستبدال
فيه ما حرام والقاصر كرد
المغصوب والمبيع مشغولاً
بجناية أو دين أو غيرها
بان كان حاملاً أو مريضاً
(حتى اذا هلك بذلك
السبب انتقض القبض
عند أي حنيفة رحمه الله
تعالى وعندهما هذا عيب
وهو لا يمنع تمام التسليم
وكاداء الزوف اذا لم يعلم
به صاحب الحق حتى لو هلك
عنده بطل حقه أصلاً

مر

(والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا مهر أباه فاستحق) صورة المسئلة ان يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر أبوها فاستحق (حتى وجب قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانياً فمن حيث انه عين حقها أداء) أي تسليم الزوج اليها أداء (فلا يملك منه) أي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم أباه اليها لا يملك (الزوج ان يمنعه منها) (ومن حيث ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على برة فأتته ببرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرم وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلاً كحكم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أريد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار لان العين الذي يتعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يتعلق قبل تسليمه اليها وبملك

اذا كان قائماً فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيد اللقن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصراً على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذي يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أب المرأة فعقب الاب للملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعقده ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء وهبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانياً كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه أداء ان الزوج يجب على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبداً فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على التسليم الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعقب قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكماً انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه اعادة حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليقين كالغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على برة) هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على موالها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عليه الصلاة والسلام (قوله ولان حكم الشرع) دليل معقول على ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف بمالوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكافين وبحله لبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرم هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا بوجوب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاماً فقدّمه الى مالكه وأباحه كله فأكله جاهلاً بانه لطعام الذي غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله أطمع المغصوب الى انه لو أطمع ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقاً فخبزه أو لحماً فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغير منهي عنه فلا يكون أداء مأموراً به وانما قلنا انه تغير لما جرت

(٢٢) - (التوضيح مع التاليف) - (اول) الزوج اعتاقه وبيعه قبله) أي بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقه فيه ومن الاداء القاصر ما اذا أطمع المغصوب المالك جاهلاً وعنده الشافعي رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغير ويرى بما في كل الانسان في موضع الاباحة فوق ماياً كل من ماله

ولنا أنه أداؤه حقيقة وإن كان فيه قصور فتم بالانلاف وبالجهل لا به. نذر العادة مخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول أما كامل كالمثل صورة ومعنى وأما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له لأن الحق في الصورة قد فات للجزء فبقي المعنى فلا يجب القاصر إلا عند الجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر فإذا أفضى إليه يدخل موجه في موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (إذا القتل (١٧٠) ثم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما إذا

قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر أن القتل ثم أثر القطع فاتخذ الجناية فيتمم موجهها إنما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لأن الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتمم ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وإنما يدخل في جزاء المحل) أي إنما يدخل ضمان الجزاء في ضمان السكك فيما هو جزاء المحل (كما يدخل أرض الموضحة في دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل قد يعحوا أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع إلا ما ذكيت جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله أن القتل ثم أثر القطع (وإنما لا يجب) أي القصاص جواب عن قوله فصار كما إذا قتله بضربات (بتلك الضربات إذا قصاص فيها وإذا انقطع

به العادة من إن الإنسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرعي وحاصل هذا التقرير أنه وإن وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه إليه إلا أنه بطل معنى الاداء وهو إيصال حق المالك إليه نفيا للغرور والمنهي عنه فلا يكون أداؤه حقيقة وقد يقال أنه نكتتان أحدهما أنه تغير والتغير لا يكون أداؤه لأن التغير منهي عنه والاداء مأموره وتنافي اللوازم يدل على تنافي المزومات والبراءة لا تحصل إلا بالأداء المأموره والثانية أنه أداؤه قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا أنه أداؤه حقيقة) لأنه أوصل المغصوب إلى يد المالك أصلا ووضع بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يد الماطقة بجميع التصرفات وما أعاد اليد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالانلاف كما في ادائه الز يوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار وقيصة فلا يعذر به المالك في إبطال ما وجب على الغاصب من الرد إلى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بأنه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية إلى أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغو لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفاتية بالجماعة فانه كامل وبالأفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا التيان بالمثل الكامل إلا أن الأول أكمل (قوله ففي قطع اليد ثم القتل) أما أن يصدر عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين أما أن يكونا خاطئين أو عمدتين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقديرين أما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الأحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما إذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا أو يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما) ليس الولي أن يقطع بل له أن يقتل لأنه إنما يقتص بالقطع إذا تبين أنه لم يسر إلى القتل بحكم النص فإذا أفضى إلى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لأن القتل قد تم الأثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل أن حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما إذا قتله بضربات فليس للولي فيه إلا القتل والحاصل أنه جعل القضاء إلى القتل بمنزلة السراية إليه فظهر أن المراد بالموجب في الموضعين الأثر الثابت بالشئ إلا أن الأول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يعحوا أثر القطع) من حيث إن المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبي يوسف) يجب قيمته يوم الغصب لأنه لما انقطع المثل التحق بمثل له والخلف إنما يجب بالسبب الذي وجب به الأصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لأن المصير إلى القيمة للجز عن أداؤه المثل وذلك

المثل يجب القيمة يوم الخصومة لأنه حينئذ تحقق الجز عن الكامل بالقضاء) أي قضاء القاضي وهذا عند أبي حنيفة بالانقطاع رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس ضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله) فان عنده ولي الجناية خير بين القصاص وأخذ الدية (وإنما شرع) أي المال (عند عدم احتمال) أي القصاص (منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالسكينة وما لا يعقل له مثل لا يقضي الابنص) فقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن يذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها فروعها

(فلا يضمن النافع بالمال المتقوم لأنها غير متقومة اذ لا تقوم بالا حراز ولا بقاء ولا بقاء الا عراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أي إن لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد متقومة) أي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به) أي بالمال المتقوم قال الله تعالى أن تبتغوا بأموالكم (و يجوز) أي ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما (فتكون في نفسها كذلك) أي لما كانت المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة (لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود (١٧١) العقد متقوما لان تقومها ليس

لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون في نفسها كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة في حال الدخول في العقد دفع انها غير متقومة حال الخرج يصح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها في العقد تكون في نفسها متقومة (قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا انه لا تقوم بالا حراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما انه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا

بالا نقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن النافع بالمال المتقوم) قيد بالمعقود تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لا قامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لامل لان الملك مامن شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شأنه أن يدخر لا تتفاج به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أي حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعي رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب ضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها ولا يتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرر لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا المحالة وما ليس بمحرر ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثالا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام اللون في كل آن وتجدد أمثاله بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثاله في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالا عراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للمخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الخواج لا بنفس الاموال (قوله تقومها في العقد ثبت بالرضي) منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضي قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضي تقوما بالعقد لان تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون باحدا جزائه ولو ازمه (قوله فلا يقاس عليه) أي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابله في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا انتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه وأما الثاني فوجود الفارق وهو الرضى فان له اثر في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كافي الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فمواجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرر لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الخواج في كل منهما والرضي انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثاله صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكوره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

بالمال في الغصب على كونها مقابلا للمال في العقد (هذا) أي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (والفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني (فان له اثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع) هذا انفر يع آخر على قوله ولا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وضرورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجع عن الشهادته لم يضمننا (ولا غير ولى القتل اذا قتل القاتل) أي لا يضمن غير ولى القتل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يقتلوا ولى القتل شيئا الاستيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

(والقضاء الشيء بالاداء كالقيمة فيما اذا الوصف ثبت الجذب) أى
عن أداء الاصل وهو تسليم
العبد (فوجب القيمة فكانها
أصل ولما كان) أى
الاصل وهو العبد (معلوماً
من حيث الجنس يجب
هو) أى الاصل وهو العبد
(فيخير بينهما وبين القيمة
وأيهما أدى تجبر على
القبول) وأيضاً الواجب
من الاصل الوسط وذو
يتوقف على القيمة فصارت
أصلاً من وجهه فقضاؤها
يشبه الاداء
(فصل لا بد للمأمور به من
الحسن) هذه المسئلة من
أمهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك هي مبنية
على مسئلة الجبر والقدر
التي زلت في بواديهما أقدام
الراسخين وضلت في
مبادئها أفهام المتفكرين
وغرقت في بحارها عقول
المتبحرين وحقيقة الحق
فيها أعنى الحاق بين طرفي
الافراط والتفسير يط سر
من اسرار الله تعالى التي
لا يطلع عليها الا خواص
عباده وهما ناعمزل عن
ذلك لكن أوردت مع
العجز عن درك الادراك
قدر ما وفت عليه ووفقت
لا براداعلم أن العلماء قد
ذكروا ان الحسن والقبح
يطلقان على ثلاثة معان
الاول كون الشيء ملاءماً

الدم المصوم عن الهدر بالسكية (قوله والقضاء الشيء بالاداء) ك تسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة
على عبد غير معين فان الحيوان ثبت في التمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في
الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيها ينبي على المساحة كالكساح وان لم يحتمل في البيع فتسليم
عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من
جهة الاصاله بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلاً
يرجع اليه ويعتبر مقدماً على العبد حتى كان العبد خلفاً عنه فان قيل فينبغي أن تعين القيمة ولا يخبر الزوج
بين اداء العبد والقيمة فخوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كالأمر
عبد ابعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كالأمر عبد غير فصار الواجب بالعقد كانه أحد الشئتين فيخير
الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وأيضاً
الواجب من الاصل الوسط وذات توقف على القيمة فصارت أصلاً من وجهه لا يصلح وجهها برأسه في اصاله القيمة
بل هو توضيح وتبهم لما سبق على ما قررنا اننا بمجرد الجذب عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصاله البطل وهو
القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لا بد
للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل
اشرب على سبيل الالتزام أمر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر
أو من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرفة له فالصنف ربه الله تعالى قبل تفصيل
الذاهب والدلائل أجل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله قال في
الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل العبادات كان الامر
دليلاً ومعرفة لما ثبت حسنه في العقل وموجباً لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعنى مسئلة الحسن والقبح
من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبوابه باب الامر والنهي وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى
عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك
(قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين
وان يريد بالمعقول الكلام وبالتنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري
تعالى هل تنصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيتته وهل تكون بخلقه ومشيتته
وأصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسناً وما يتعلق به النهي يكون قبيحاً ثم ان
معرفة ما أمر به في علم الفقه لتلايشت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة
تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها أصل لفروع كثيرة وفرع أصلي عميق صعب الاطلاع عليه
متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدرجات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها
المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته
في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي وضل فهمه في المبادئ فقد يرجع عوده الى طريق الحق أو اعترافه
بالعجز ومن غرق في بحره ولم يقبض للخطأ في مقدماته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر اطلاق نفوذ
الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جاد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تقرير في ذلك بحيث يصير
العبد خالقاً لافعاله مستقلاً في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أى الثابت في نفس الامر هو
الحق أى الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض
ولكن امرين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازة أى عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وفت) أى
جعلت واقفاً عليه ووفقت أى جعلت الاسباب متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق
(قوله اعلم ان العلماء) تحرير للبحث وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن

يُثبتان بالعقل اتفاقاً ما بالمعنى الثالث فقد

والقبح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الاول الخلو حسن وشر قبيح و بالتالي العلم حسن والجهل قبيح
وبالتالي الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلقا بالمدح أو الذم أو الثواب والعقاب شرعا
الشارع عليه وعلى دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلقا بالعقاب ولم يقولوا كونه بحيث
يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها واصفة من صفاتها فبها
ما هو ضروري كحسن الصدق وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح
الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرى لا يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمد في اثبات ذلك امران أحدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليس الذات الفعل ولا الشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به
الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من
تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية
عن الامرين (قوله لان الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده) أي عند الاشعرى والمدح
في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك
الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنه
عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلقا بالمدح
والثواب فانه تعالى منزعه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فانهما هو في أفعال
العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا تفاههم على انه ليس بما مور به على ما مر
ولا به ليس بمتعلق بالمدح والثواب بل انزاع وهو معنى الحسب والوضح أن يقال القبيح ما نهى عنه والحسن
ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران
أحد هما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر
العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترازوا بالقادر أي الذي ان شاء فعل
وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لمهما أن يفعله قد لا يكون حسنا بل قبيحا فالوم يقيد
لا تنقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الاول فانه يقتصر
على الواجب والمنسوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفيس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير
الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمنسوب والمباح والقبيح يشمل الحرام
والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون
التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدر والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن لا يقدر
العالم بحاله أن يفعله ولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس
للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما مدح على
تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفتقران من جهة انه مدح تاركه
بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه
كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم تعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول أن أريد
بأفعاله ان يفعله ولا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان

والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقييح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب والتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وماليس له ذلك) أى القبيح ماليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لا يتناولان إلا

الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبیح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي) لما ذكرنا ان هذا الحكم مبنى عنده على أصليين أوردت على مذهبه دليلين لا ثبات الاصلين أما الاول فقولہ (لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له ولا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونها مشرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعاً وقبيح شرعاً وان (١٧٤) عني ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام

بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبیح لذات الفعل أو لصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانته لتسكلم عليه وأما الثاني فقولہ (ولان فاعل القبيح ان لم يمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحاً تاماً ولئلا يترجح المرجح ولا يكون المرجح باختياره امثلاً يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقاً) تقر به ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكناً من تركه أو لا فان لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تسكلم في ذلك الاختيار انه باختياره أم

أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرنا ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبیح انما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لا ثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطالب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تعرض لنفي كون الحسن والقبیح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبیح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطالب قد اعترفوا بضعفه ما وعدم تمامهما اما الاول فتقر به ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لان تقيضه لاحسن وهو عدى والامصادق على العدم وانه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محال وجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضاً ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائماً به لا متناعاً أن يوصف بالشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لا حاصل قيامهما معا بالجواهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعاله وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز وأيضاً معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهمامعا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته أن قيامه بالجواهر مشروط بقيام الآخر بضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان أريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير أحدهما معنوتاً ويسمى محلاً والآخر ناعماً ويسمى حالفاً ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به الفعل الثانى ان الصادق على العدم لا يقتضى العدمية مطلقاً لجواز أن يكون مفهوم كل يصدق على موجود فتكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصته منه معدومة كاللا متناع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون مادخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللا معدوم وجودى فلو أثبت وجودية مادخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودى بعين ما ذكر من الدليل فيسأل ان لا يكون الامكان ذاتياله الرابع انه مشترك بالالزام لان الحسن الشرعى أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

لأفاما أن يتسلسل أو ينتهى الى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً قيل وهو لا يوصف بالحسن والقبیح اتفاقاً وأيضا يكون مرجحاً من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحاً تاماً أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فالوجوب يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون مرجحاً من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب مرجحاً وهو أشد امتناعاً من مرجح أحد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً لان المرجح لا يكون باختياره والاتسكالم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل أو الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبیح اتفاقاً واعلم ان كثيراً

من العلماء اعتقدوا هذا
الدليل يقينيا والمعنى
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم
يوردوا على مقدمته
منع يمكن أن يقال انه شيء
وقد خفي على كلا الفريقين
مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك
ما سنخ خاطري وهذا
مبنى على أربع مقدمات
(المقدمة الاولى) ان
الفعل يراد به المعنى الذي
وضع المصدر بازائه ويمكن
ان يراد به المعنى الحاصل
بالمصدر فانه اذا تحرك زيد
فقد قامت الحركة بزيد
فان ارى يد بالحركة الحالة التي
تكون للمتحرك في أي
جزء يفسر من اجزاء
المسافة فهى المعنى الثانى
وان ارى يد بها اي قاع تلك
الحالة فهى المعنى الاول
والمعنى الثانى موجود فى
الخارج اما الاول فامر يعتبره
العقل ولا وجود له فى
الخارج اذ لو كان لكان
له موقع ثم اي قاع ذلك الايقاع
يكون واقعا الى ما لا يتناهى
فيلزم التسلسل فى طرف
المبدأ فى الامور الواقعة فى
الخارج وهو محال ولانه
يلزم انه اذا وقع الفاعل
شيئا واحدا فقد اوجد
امورا غير متناهية وهذا
يذهب الى استحالة على ان
كون الايقاع امر غير
موجود فى الخارج اظهر
على مذهب الاشعرى فان

قيل هو امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتجوا الى
اثبات كون الحسن العقلى وجودا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلى جارهما
بعينه وأما الثانى فتقرر به على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختيارى لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطرارى وان كان جائزا وجوده وعنده فان افتقر الى مرجح
فع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطرارى والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد امر
من الفاعل فهو اتفاق والاتفاقى والاضطرارى لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لاجهة
للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع فى تقرير المصنف رحمه الله تعالى وانه لا حاجة على تقدير عدم
التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطرارى اذ لا معنى للاختيارى الا ما
يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقا وبجنا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذهب كورفى عبارة البعض فلا نسلم لزوم
الربحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم
يصح كونه اتفاقا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة أعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته
ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يمكن اختياريا او انما يلزم ذلك
لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب باننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى
ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتبارى حتى
ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعتراض على هذا الدليل
بوجوه الاول اننا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والعود وحركتى
الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى انه يجري فى
فعل البارى تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح
شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع اننا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو
الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يرجح بالاختيار
والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافى ذلك
فالمرجح هو الارادة التي يجب للفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعام ضرورة
هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثانى بان مرجح فاعليته قد تم فلا يحتاج الى مرجح متجدد ادعاء
الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف
فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا
كان ما يجب للفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجود
الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لم يوردوا على مقدمته منع يعتد به وانه قد خفي منشأ
الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين أعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه
الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان
أرى بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتمحرك فى كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب
عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان أرى بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على أربع مقدمات
(قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئته هي
القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة
وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا كايقاع القيام
أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون
وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى
والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
لوجوده ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معاول
لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في امور موجودة
في الخارج على ما هو المفروض لاني امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع ايقاع عين
الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه
البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعاول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بشام على
ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي
الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع أيضا فعلمه مالو
أوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم
كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزام ان الايقاع معناه التكوين
ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقر في علم الكلام والالزام ليس بشام
لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين
الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العمدية في اثبات هذه المطالب هو لزوم التسلسل في
الايقاعات ويمتنع انتهاءه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري
من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصله انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها
وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها متمنع وهو
الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو
مالا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان أو معنى
الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي بالضرورة والضروري قد ينبيه عليه بصورة الاستدلال فلماذا قال والا أي
وان لم يتوقف وجوده على موجد كان واجبا ذلنا نفي بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف
على موجد وما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها
بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما
عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه
وجودا لممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يتمنع وجود
الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا
لما يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملازم ضرورة
امتناع الملازم بدون اللازم تحققيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما باطلان اللازم فلانه لو فرض
وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقفا عليه وهذا
محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود
الجملة لو كان ممكنا لما يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لاننا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة

والا يكون واجبا لذاته ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والامكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهما يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عند ما لا امكن عدمه ففي حال العدم ان يتوقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد يلزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الاجداد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالة فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولا يمتنع وجوده

ما يتوقف عليه وجوده في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر أولا وكلاهما محال أما الاول فلا يستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر وأما الثاني فلا يستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة غاية أن المعلول لا يجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجودة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة خوإه ان المراد هو الاول وهو لازم لان اليجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جلته اليجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا إيجاد شيء إياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لازم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم تمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فلا مكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا لا يمكن وجوده وأعدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالة النظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالة النظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالة النظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا معنى ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قديم تعدد علته كالشمس والقمر والنار والضوء ومع اتفاء علة واحدة لا تمتنع وجود المعالول قلنا اذا اعتبرت المعالول نوعيا فعملته أحد الامور واتفائه انما يكون باتفاء كل منها وحيتئذ يمتنع وجود المعالول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان اليجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعالول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بالخصوص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أوليته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحيثئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد أوليته لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الاولوية فوقعه ان كان للسبب لازم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها انما اتفق عليه الحكماء وكثر أهل السنة يعني انها مع كونها أولية مشهورة لم ينزع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه بآرادته واختياره أي وقت أراد الله تعالى مختار والمعالول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعالول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أو قدم المعالول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوب بين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لأنه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الوجوب بالذات فان وجود الشيء يجب على تقدير إيجاد الله تعالى إياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجد له واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوب بين سابق ولاحق باطل لأنه ان اريد سبق الزماني فحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذلك لانه

بحيث لا يحتاج الوجود اليه
وكل منهما أثر المؤثر التام
ثم العقل قد يعتبر أحد
المتضايقين مؤخر من حيث
انه يحتاج الى الآخر في
التعقل ومقدما من حيث
ان الآخر يحتاج اليه وأيضا
مقارنا مع انه في الحقيقة واحد
(المقدمة الثالثة) لما ثبت
انه لا بد لوجود كل ممكن من
شيء يجب عنده وجود ذلك
الممكن يلزم انه لا بد ان
يدخل في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث أمورا
موجودة في الخارج ولا
معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك
لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث لا يكون
تماما قديما لان القديم ان
أوجبه في وقت معين فحدثه
يتوقف على حصول ذلك
الوقت فلا يكون تمام
ما يجب عنده قديما وان
أوجبه في وقت معين
فحدثه في وقت معين
ونحن من غير مرجح
فيكون بعضها حادثة فينبغي
ان لم يدخل في تلك الجملة
امور لا موجودة ولا معدومة
فهى اما موجودات محضة
وهى مستندة الى الواجب
فيلزم ما قدم الحادث أو
اتقاء الواجب واما معدومات
محضة وهى لا تصح لعل
الموجود وأيضا وجود زيد

لم يوجد لما سـ وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متممقا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعتراض عليه المصنف رحمه الله تعالى بانه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السابق الزمانى وهو ان
يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن
وهو محال بالضرورة وان أريد السابق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء
على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم ففهموا أيضا بطلانه ان أريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على
تعقل وجوبه بل بالاضر بالعكس وان أريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة
أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا
اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه
الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة
انه معلول للعللة التامة لما سـ من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشراطينها وجب المعلول فيكون
الوجوب أثر للعللة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضى تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون
الوجوب أثر للعللة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقة على الوجود بمعنى احتياج
الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشيء أثر للشيء وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثاني والجواب أن المراد
السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن مالم يجب لم
يوجد لما سـ فالوجوب أيضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق
العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلى وهو تأكد الوجود
حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أينهم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة
لأنها بعض مما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب
الجزئى فهو لا يضرنا وان اردتم السلب السلكى بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من
العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
أثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة
الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالعلل يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه
على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولان لعللة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق
بأحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار وضاءة العالم المعلولين لطول الشمس فالعقل ان يعتبرهما معا نظرا
الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج
الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالأخوة مثلا فان أخوة زيد مقارنة لأخوة عمرو
ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فنظر الى
احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا
باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نهيناك على ان الوجود يتوقف على ما يتوقف عليه الوجوب وهو نفس
الوجوب فلا يكونان معلولان لعللة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضا الاخفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال
وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار وضاءة العالم وان الوجوب
والوجود على تقدير كونهما معلولان لعللة واحدة لا يجب ان يكونا مضافين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو
ليس بل يلزم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على أمر ليس

عدم عمر ومثلا يتوقف
على عدمه الذي بعد الوجود
لان العدم الذي قبل
الوجود قديم فيلزم قدم
زيد الحادث ثم عدم عمر
الذي بعد الوجود لا يمكن
الابزوال جزء من العلة
الموجبة لوجود عمر وأبقاءه
وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا فيصير
معدوما وذا لا يمكن لانه
لا يصير معدوما الا بعدم
جزء من علة وجوده
أو بقاءه وهلم جرا الى
الواجب فلا يمكن عدم
عمر وحينئذ لا يمكن وجود
زيد لتوقفه على عدم عمر
وكلامنا في زيد للوجود
واما ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء
وزوال ذلك العدم هو
الوجود ونفرضه وجود
بكر فعدم عمر ويتوقف
على وجود بكر وقد
فرضنا وجود زيد متوقفا
على عدم عمر وفيلزم
توقف وجود زيد على وجود
بكر على تقدير وجود
جميع الموجودات التي
يفتقر اليها زيد هذا خلف
واذا ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كلما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم شيء
من تلك الموجودات ثم
هكذا الى الواجب فيثبت هلى
تقدير افتقار وجود كل ممكن

بوجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر اضافي مثلا وهذا قول بالخال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم
والواسطة لأنه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقلال الكائنية فوجود والافان وهي صفة غير
موجودة ولا معدومة قائمة بوجود وتقرر الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان
يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المقروض
قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا
من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ایجاد شيء اياه لأنه قبل الوقت لم يكن ایجاد وبعده لم يتحقق
شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ایجاد وهذا يدفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة
ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع
قد يلزم قدم زيد الحادث لما من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر انه
لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس
بوجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات
والاقسام باطلة بأسرها أما الأول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في
طرف المبدأ حينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث
بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته النامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته
التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الأزمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك
الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب
ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب
لا يستلزم انتفاء غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود
الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه
بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات
مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث
ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم شيء ونفرضه عدم
عمر وفاان يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق
قديم أي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان
قبل هب ان العدم الذي هو بعض أجزاء العلة قديم فنأين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من
جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع
أجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم
قدمه بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها زلي ضرورة استناده الى
القديم وأما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمر واللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم
عمر وبعده وجوده لا يمكن الابزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمر وأبقاءه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء
بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء
الذي يحدث عدم عمر و زواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما أن لا يكون
موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه

حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلاً الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابل لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجوداً محضاً فكذا قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمره وزواله أو يكون وكلاً القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقاءه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجوداً وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوماً وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود وأما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرسه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفاً على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمره والموقوف على زوال جزء علة الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعاً ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققاً لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوماً متحققاً ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمره وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علة التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمراً واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد يدو هي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون يذمه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الازم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفاً على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزماً لعدم الشيء له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلاً في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الأعداد التي جعلتها دالة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الأعداد من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزماً لتلك الأعداد ويمتنع عدم تحقق الازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد بعدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة

الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الوجود يستلزم عدم شئ مما يقتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محال مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بعدم واستحالة عدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لاختفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا واجب وجود المعاول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محض ولا موجودا مع معدوم * فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعاول عند وجود العلة ففي أى وقت أوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يقتقر هو اليها ما يسمى ارادة أو اختيار أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يقتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعاول لئلا يكون صدورهما متجانسا بلا مرجع وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعاول ولا شك ان الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذا قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعاول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها لازمة وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار بالذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شئ من الموجودات التي تقتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد أين اى كون في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فلا ينأى الوضع الاول يمكن البقاء فلا يستند الى الواجب وجوب بقاءه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثر الموجب والذات التي يتمتع زوالها كيف توجب أثر يجب زواله * فان قيل الذات تكون علة لطلق الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محقة والالم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر * فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات لواسطة بين الموجود والمعدوم بان اليجاد ليس اعتبارا عقليا لقطع بتحقيقه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر المحقق موجودا والاحتجاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد اليجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعاهو أن الفاعل أوجد شيئا وهذا لا ينفي كون اليجاد أمر اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الجمل كما في قولنا زيد أعرج فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع ان العنصر أمر عندي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان اليجاد معدوم معنى انه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في أحد النقيضين ضرورة
قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الجزء (١٨٢) اما أن يكون موجودا محضاً الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع

فانه يمكن أن يدخل في العلة
الموجبة لعدم وأمر
لاموجودة ولا معدومة
كالاضافيات فان فسر
الموجود بما ينسدرج فيه
الاضافيات لانسل أن كل
موجود يجب بواسطة
الموجودات المستندة الى
الواجب فلا يصح قوله وهم
جزا الى الواجب وان فسر
بما لا ينسدرج فيه الاضافيات
في الموجود بل في المعدوم
لانسل حينئذ أن زوال كل
معدوم لا يكون الا بوجود
شيء فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها
لا يكون بوجود شيء فثبت
توقف الموجودات الحادثة
على أمور لاموجودة ولا
معدومة ولا يمكن استناد
تلك الامور الى الواجب
بطريق الإيجاب لانه يلزم
حينئذ المحالات المذكورة
من قدم الحادث وانتفاء
الواجب ولا يلزم من عدم
استناد الامور المذكورة
استغنائها عن الواجب
اذ لا شك أنها مفتقرة الى
الواجب بلا واسطة أو
بواسطة الموجودات
المستندة اليه لكن لا على
سبيل الوجوب وحينئذ
اما أن يجب بالترام التسلسل

ينافي صدق قولنا لايجاد معدوم بمعنى انه ليس أمر متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقرير
السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن أن
يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سمي مقوفاً
وجعل مقوفاً بواسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والافني المعدوم وحاصل
الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من
موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل
الذي أنا وأوردته على نقيض مطالبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى تميز فكيف ينسب
هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل
والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو
معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها أمور لا
موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود أي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين
فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالركب منها ومن غيرها اما أن يكون
موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من
الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي يندم عمرو
بزواله اما أن يكون موجوداً محضاً واما أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود
عمرو وأمر لا موجود ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعل مقوفاً
داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر الى علمته المستندة الى الواجب حتى يلزم من
انعدام انعدام علمته منتهياً الى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من
شأنه الايقاع أي وقت شاء من غير أن يعمل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم الا
ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعل مقوفاً داخلة في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل
معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم
الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلاً فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم
في مقوماتها كالبوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير
وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى أنه اذا جعلت تلك الامور داخلة
في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة
الا أنه لم يصرح به لانسياق ذهن اليه من قوله لانسل ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يقتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع
* واعلم اني لولم أزد في شرح هذا الكتاب * على تقرير هذا الباب * بل على توجيه هذا السؤال والجواب *
لكفي فلقد راجعت فيه كثير من الخذاق * فإزادوا على آداب النواظر والاحداق وانتي لواقديت
بالمصنف في الإشارة الى ما تقررت به لطال الكلام * وكثير الملام * والله الموفق للرام (قوله فيثبت) أي لما
ثبت الدليل المذكور سالما عن النقص ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة
وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاب لانها ان

فيها وهذا باطل أو يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان ايقاع الحركة
غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحاً لاحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب على تقدير ايقاع اذ لو لم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجب اذ لا وجود للايقاع

كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم اشفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الإيجاب يكون لازماً له
وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم عدم الحادث لاستناده الى
الواجب بواسطة الإيقاع الذي لا يتحقق في شيء من الازمنة فان قيل يجوز أن يتوقف على أمور أخرى موجودة
قلنا الكلام في تلك الأمور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الأمور لا تستند الى الواجب
بطريق الإيجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك أنها مفتقرة اليه بلا واسطة كإيجاد
المعلول الاول مثلاً وبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون
الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها
ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحادث فقولنا لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات
الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افترضنا تلك الأمور الى الواجب فصدرها عنه اما أن
يكون على سبيل الوجوب أولاً وعلى سبيل الوجوب والوجوب اما أن يكون بطريق التسلسل بان يفترض كل
إيقاع الى إيقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما أن يكون بطريق كون إيقاع
الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفترض الى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضاً ليس بسديد لان العقل جازم
بان إيقاع الحادث مغاير لإيقاع إيقاعه وهذا انطريقان وان أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في
غير الموجودات ومنع مغايرة إيقاع الإيقاع لا لإيقاع بالذات بل لتغاير الابل اعتبار لكن القول بصدور
الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا
ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع واللا إيقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في
رجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الإيقاع ليس بوجود كما انه ليس بعدم فلا يلزم من ثبوتهما مع العلة
نارة وعدم ثبوتهما أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود ولا إيجاد اذ لا وجود
للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة
فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الأمور الموجودة
والأمور اللا موجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلا يلزم بحج كان وجودها رجحاناً من غير مرجح بمعنى وجود
الممكن من غير موجود وإيجادها لا يظهر أن يقال انها تجب على تقدير الإيقاع ضرورة امتناع الإيقاع بدون
الوقوع فظهر الفرق بين الأمر اللا موجود واللامعدوم كإيقاع الحركة وبين الأمر الموجود كالحالة التي هي
الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن اثبات) الأمور اللا موجودة واللامعدومة
كالاختيار والإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا
بالاختيار أما الاول فلان القول بكونه موجبا لغيره لا يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزاً للترك
فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمامية العلة بناء على
ان الاختيار أيضاً من جملة ما يتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قد يميز فيلزم قدم الحادث
أحداث في تسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص من ذلك على تقدير عدم
اثبات الأمور اللا موجودة واللامعدومة الا بالترام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر
عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق
ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجود وإيجاداً وأما على تقدير اثبات الأمور
اللا موجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالإيجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع
والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود اذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما

واعلم ان اثبات تلك
الأمور على تقدير ان كل
يمكن يحتاج في وجوده الى
مؤثر يوجبه مخلص عن
القول بالموجب بالذات
وموجب للفاعل بالاختيار
ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي
الموجب بالذات الا بالترام
وجود بعض الموجودات
من غير وجوب ويلزم من
هذا وجود الممكن بلا موجود
وهو محال كما في المقدمة
الثانية

(المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلامرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه إما أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع فقط (١٨٤) أو المتساوي أو المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد يمكن أصلاً

وهكذا اترجى جميع الراجع باطل لان الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير فترجى جميع الراجع يؤدي الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجىح لا يكون الا للمتساوي أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فلم أن الارادة لاتعمل كأن الإيجاب بالذات لا يعمل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجوح أو المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البدئية التي لولاها لانسداد باب العلم بالصانع وهو أن الرجحان بلامرجح باطل

الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً مختاراً وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلاموجود باطل وكذا الترجيح بلامرجح أي الإيجاد بلا موجد وبطلان ذلك بدیهی غنی عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجاز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه إما أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع أو للمساوي أو للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران أما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد يمكن أصلاً لانه لا يوجد بدون الإيجاد والإيجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحاً الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجع أي اثبات الرجحان فاما ان ثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان ثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقاً بترجىح آخر وهو لا محالة يكون مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات الى نهاية فيقتقر وجود كل حادث الى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجع في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجىح للراجع فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيحات لجواز أن ينتهى الى ترجيح المساوي أو المرجوح أي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجع بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحاً للراجع فلا يصح قوله فالترجىح لا يكون الا للمساوي أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجع ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخره الا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظر الى ذات الممكن ومرجوح نظر الى ماهو الاصل السابق أعني عدم علة الوجود فانه علة لعدمه فإيجاد الممكن يكون ترجيحاً للمساوي نظر الى الذات والمرجوح نظراً الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجع فالإيجاد بالاختيار قد يكون ترجيحاً لذلك * فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح فانا الارادة والاختيار لا يعمل بانه لم يختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الإيجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم أوجب هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجىح المساوي أو المرجوح بوجبر رجحانه وهو ممنوع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المتساوي أو المرجوح مادام المساوي مساوياً والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل ايها الم ببقيا مساوياً ومرجوحاً لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحاً واخر اجه عن حد التساوي فضلاً عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البدئية وتذكر كبر الفمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدية فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح فينقل الكلام الى موجهه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذه يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يثبتني على بطلان وجود الممكن بلاموجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن أمر يمكن فيفتقر الى موجد ويشلسل أو يلزم وجوده بلاموجد * قلنا ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجع لذاتها أو تعلق الارادة ليس بوجود بل حال فلا

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما أن لا يحتاج في وجوده الى غيره أو يحتاج ولا بد من
 لاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبدايتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد أيضا إنما أوردوا
 المثال سند الامنع فعليك البرهان على الرجحان في المثال المذكور (١٨٥) على ان نقول ان وجوب المرجح في المثال

المذكور فاما ان يجب

بحسب نفس الامر وهذا

باطل لان الاعتقاد الذي

لا يطاق لما في نفس الامر

كاف للأفعال الاختيارية

واما أن يجب بحسب اعتقاد

الفاعل وذا باطل أيضا اذ

يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد

الرجحان كما في الهارب بل

مع اعتقاد المرجوحية

ومن أنكر هذا فقد أنكر

الوجدانيات فبطل قولهم

ان غايته عدم العلم بالرجحان

فان عدم علم الفاعل

بالرجحان كاف في هذا

الغرض فعلم أن المراد بقولنا

ان الرجحان بلا مرجح

باطل هون وجود الممكن

بلا موجد محال سواء كان

الموجد موجبا ولا قال الرجحان

هو الوجود فقط لأنه يصير

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح
 لاني ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود
 الصانع بوجه لا يفتي على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير
 قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لالاي نهاية والدوران عادا الى الاول
 والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا كتفي بذلك وأقول
 الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الاعلى تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح
 والالجاز أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعدم بلا موجد فلا غنية عن
 هذه القضية وان لم يذكروا في اللفظ (قوله وأيضا) يعني ان المتساويين في مقام المنع لا امتناع ترجيح أحد
 المتساويين وانما يذكرون المثال سند الامنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما في الهارب من السبع
 يسلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون
 الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بدائية وأما ما ذكره
 المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون
 التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض
 كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع التساوي أو عدم
 المرجح فيه (قوله على ان نقول) على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعده اثباته يكون نقضا لدعوى
 الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً كغيره
 يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجحاً مؤدياً الى مهالك وسبب أ كثر فبقى الاحتياج الى مرجح
 بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم
 المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في
 اعتقاده لجواز أن يكون راجحاً في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله
 تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلب المسلم هو
 بطلان الاتحاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذي به يصير أحد
 المتساويين راجحاً ليوثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه
 لا امتناع في ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وان امتنع انما هو وجود
 الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان
 بلا مرجح فالرجحان هو الموجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ
 يكون معدوماً فلا يكون جانب الوجود راجحاً وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد
 الآن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم أيضاً كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما
 ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا
 عرفت) هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره

(٢٤ - (التوضيح مع التاويل) - اول) اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضاً أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع

وجود الاشياء بلا وجوب الجبر ممتنع أيضاً ما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد

واما انه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلاً ثم

هو اما أن يجب بطريق التسلسل أو بان ياقع الايقاع عين الاول واما أن لا يجب لكون الفاعل يرجح أحد المتساويين وان أراد بالفعل

ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى
الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة فان أريد الاول فالجبر أي عدم اختيار العبد
في فعله منتفأ ما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب أعني عدم الجبر
على التقديرين أقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف
وجود كل ممكن على وجوبه فليجوز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى
الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولا باختياره فيلزم الاضطرار قلناه باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر
يس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق
ماليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق
لتسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع أولا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور الى الموجودات
واللا معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الإيجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه
متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أي وقت شاء ترجيحاً لاحد المتساويين باختياره
وان أريد الثاني أي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر أيضاً لانه صدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من
ذلك الرجحان بل لا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله
تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة
(قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث ان القدرة بحسب هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقيح غير الله
تعالى وأيضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يبرأ عنه يخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا
للشرور والقيح مع انه لا يرضاهما فهذه الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى
والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمرين الاسمين وهوان المؤثر في فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا واما المصنف رحمه الله تعالى
أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان
ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد
يقع من غير تحقق الأسباب التي من عنده فلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصده العبد ولا يخلق بدونه وباقي الكلام تنبيه على
تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراتدات مع توفر الدواعي وسلامة
الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط
ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئا وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى
البيته لامراده العبد لا تنفاه شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى
(قوله وان لم يكونا صدرين منا لا تكون الارادة المجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان
المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل
من ملامته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق اليها ليس بلازم

الايقاع فيعين ما قلنا في
الايقاع هذا الذي ذكرنا
هو ابطال دليل الجبر فالآن
جئنا الى اثبات ما هو الحق
وهو التوسط بين الجبر والقدر
أي ما هو حاصل بمجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد
فنقول التفرقة ضرورة
بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليست التفرقة
بمجرد كونها موافقة
لارادة تالان الارادة ان
كانت صفة با رجح الفاعل
أحد المتساويين ويخصص
الاشياء بما هي عليه من
الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لنا كون الترجيح
والتخصيص صادرين منا
وهو المطلوب وان لم يكونا
صادرين منا لا تكون
الارادة المجرد شوق
فيجب أن لا يقع فرق بين
الاختيارية والاضطرارية
التي تشتاق اليها كحركة
نبضنا على نسق نشتهى
ان تكون عليه كمنافرق
بينهما ونعلم ان الاولى
بفعلنا الثانية وأيضا

تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى صلب بالعدو والشديد الذي لا تقدر على الامساك عنه وكذا تفرق في الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر وأيضاً قد تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فعمل ان العلم الوجداني قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالخرجات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدر واعي ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعمل ان المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد واداته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثراً طبعاً فما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضاً لا تمكن الحركات الا بتמיד الاعصاب وارتخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندرى أي عصبية يجب تمديد هاتل الحصيل الحركة المخصوصة وكذا الشعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعمل من وجد ان ما يدل على الاختيار ووجد ان اختيار (١٨٧) العبد ليس مؤثراً في وجود الحالة المذكورة

انه جرى عادته تعالى انامي قصدنا الحيلة الاختيارية قصد اجازة من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البديل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله خلق هذا الصنف مقصوراً لان هذا ينافي خلق القدرة

لان المراد بالاختيار ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به ويستعرف ان الفعل فيكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله تفرق في الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فان قيل كيف يستقيم هذا والاختيار ما يمكن فيه من الفعل والتترك فلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من التترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صلب وهو ما انحدر من الارض وكذا تفرق في التترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة في الارض المستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وأيضاً قد نجد في الفعل الاختياري باعثاً عليه وداعياً اليه من أنفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء أيضاً الا ان بعض الفقهاء ينسكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والالتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لاعلى سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلاً لكنه من الامور الالام موجودة ولا معدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى قصد السكّان الفاعل مضطراً الى الفعل غير متمكن من التترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والتترك ولنا قل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لاعلى سبيل الوجوب كافياً في كون الفعل مخلوق الله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا ينافي كون العبد موجوداً له ومؤثر فيه والجواب ان الاستناد لاعلى سبيل الوجوب انما يمكن في الامور الالام موجودة واللام معدومة كالقصد مثلاً في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعاً ما أي فعلاً ما بالاختيار

خلصت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلها اقال (فلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطرار يالان لاختياره تأثيراً في فعله أيضاً) وانما قال أيضاً ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا يصنع له فيه كما لا يصنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك لعدم السائق على الوجود اذ لا يصنع للعبد فيه فيكون لعدم الذي بعد الوجود وهذا لعدم لا يمكن الابزوال العلة التامة لذلك الامر أو لبقائه فاعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان لعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال لعدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعاً ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بلا واسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على أمور لا يصنع للعبد فيها أصلاً كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسباً وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدر مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدر ولا مع

وصنعه يجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم لافي أمر موجود لان صنعه فيه إما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والاقسام بأسرها باطلة أما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري وأما الثاني فلان وجود ذلك الأمر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك عدم أن كان عدمه سابقا فهو قديم لا يصنع له فيه وإن كان عدمه لاحقا توقف على زوال جزء من العلة الثامة للوجود وذلك الجزء أن كان موجودا كان واجبا بالاستناد إلى الواجب فيمتنع للعبد أن يتسبب وان كان لزوال عدمه مدخل في زواله عادا المحذور لان زوال عدمه وجود فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب والاخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل أمر ما يلزم منه بطلان ما ثبت بالوجود أن ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الابقاع والايحاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجودا لذلك الشيء الموجود خالفه لان ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين أن ذلك الأمر اللا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ونجاني الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه في الخلق يوضح انفراد القادر بابقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وأيضا في الخلق يقع الفعل المقدور لافي محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا كترك يد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقع بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرته زيد وهو نفس زيد والحاصل أن أثر الخلق ايجاد الفعل في أمر خارج من ذاته وأثر الكسب صنعه في محل قائم به هذا ولكن لقال أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لا ينافي كونه مقدور للعبد ومخولاه لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وادته التي من شأنها الترجيح والايحاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخولاً للقادر والفائول بان فعل العبد بخلق وادته لا ينافي عونه في توقفه على أمور من الله تعالى كايحاد العبد وقدرته وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض أحوال الحيوان لا شعور له بها كالمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بآرادته كمرضه وصحته ونومه ونقطة مو بعضها مما لم يقصد الى صدور ووجهة الصدور غير القصد اذ بما يصح صدور فعل لا يقصد به بما يقصد ما لا يصح صدور عنه فصحة الصدور واللا صدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالآرادة أو بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والآرادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وادته لا بد أن ينتهي الى أسباب لا تكون بقدرة وادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الأسباب يجب الفعل وعند فقد انما يمتنع فالذي ينظر الى الأسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بآرادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم

صحته انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله قسما الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا يصنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك اثنى كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لافي محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور لافي محل القدرة ويصح انفراد القادر بابقاع المقدور بذلك الأمر والكسب أمر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بابقاع المقدور بذلك الأمر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

ثم اختلاف الإضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبیح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصد قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو بوجوب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصد خلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالخالص ان مشايخنا رحمهم الله تعالى يشفون عن العبد قدرة اليجاد والتكوين فلا خلق ولا يكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط كتمعين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصددده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقاً و اضطراراً لا ينافي كونه حسناً لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه باختيار أو اضطرار أو اتفاقاً ألا ترى ان الله تعالى يحمده على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسم القبح والحسن عقلاً بمعنى (١٨٩) الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان

أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقصان مذمومون بنقصاتهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلها يحمده أو يذمه الموصوف بهما في غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب القاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا

يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالخلق ان لا جبر ولا تقويض ولكن أمرين (قوله ثم اختلاف الإضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزعه عن القبيح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والمعصية واعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لاني الله تعالى وذلك لان خالق المعصية ليس بمعصية وخالق القبيح ليس بقبيح بل بما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها و يقبح من العبد كسبها (قوله) فقوله ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خير بانها مقدمة اجاعية مساهمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما أورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختيارياً ياو أعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمده عليها بكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمدها عليها ويذم وادعائه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسناً وكل نقصان قبيحاً مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترييد والاحتمال بقوله وان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا الفعل وان غنى الله تعالى عن الاتية والعقاب لاجله فنحن نساعد في هذا

كل من علم ان الله تعالى عالم بالكمالات والجزئيات فاعمل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق في نعم الله في كل لحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجأته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستغنى بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشرا الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هداية فلما أبطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبننا والى الخلاف الذي ينشأ بين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكون ان ذات الفعل أو لصفته هو يعرفان عقلاً أيضاً) أي يكون ذات الفعل بحيث يحمده فاعله عاجلاً و يثاب عاجلاً ويذم فاعله عاجلاً ويعاقب عاجلاً أو يكون للفعل صفة يحمدها فاعله و يثاب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وانما قال أيضاً لانه لا خلاف في انهم يقران شرعاً (لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا دعى النبوة وأظهر المجزة وعلم السامع أنه نبي فآخبر بأمور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يحتاجون أن يكون وجوب تصديق بعض أخباره عقليا أولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل أخباره شرعا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام قائل الاخبارات الواجبة التصديق لابد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو يقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباره عقليا فقله (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويندم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

(١٩٠)

تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد

تسلك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليا بين وجهين حاصل الاول ان تصديق أول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ماسبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن ثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالاول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى البوة واطهار المنجزة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب أن ظهوره يتوقف على تكام النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) امثال أو امر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امثال الامر بالامثال ان كان بالامر الاول دار والاتسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى الزوم العقلي ثابت بالدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامثال بمعنى الزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لاختلافه في أنه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شيء أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أو لا صدوره عن الله تعالى كإعانة ما هو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب العقلين وفي هذا القدر

نقول في امثال أو امره أنه اما واجب عقلا لاجل هذا الدليل لا ثبات الحسن العقلي صريحا وقوله (وأيا) وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظر اصحيا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقلين وفي هذا القدر

الاشاعة

لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم

وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم بوجوب الافعال عليهم وبيدها ويحرمهم من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق أفعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وحاوله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء معين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير أو شر ومن نفع أو ضرر ومن حسن أو قبح وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن

والقبیح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أقف الله العقل عليه على أنه غير مولى للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيباً صحيحاً على ما مر أنه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بإيجاد (والمأمور به في صفة (١٩١) الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره)

لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلاً علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل أو يقبح الفعل ولشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعاً لا تسلسل وهو اما أن يكون جزءاً ذلك الفعل أو خارجاً عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادات تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم تصدق على الاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم أن الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسناً اذا كان جميع أجزائه حسناً بمعنى انه لا يكون جزءاً واحداً منه قبيحاً لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسناً ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن اكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم

الاشاعة بعينه لا نأقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الاشاعة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علماً ضرورياً بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الأدلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما كثيراً أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الأفعال كلها إلى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائماً أو كثيراً وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى أن النظر الصحيح يعدل ذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما قرر عندهم من استناد بعض الحوادث إلى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بإيجاد الفاعل فعلاً بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظة ثم إشارة إلى ان الشيء الذى لا جله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسناً لعينه أو قبيحاً لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظر إلى نفس الأشياء ومعنى ترتب أمور غير متناهية نظر إلى وصف الحسن (قوله ويجب ان يعلم) المركب المشغل على حسن أو قبح اما أن يكون حسناً بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر وبدونه واما أن يكون قبيحاً بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر وبدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول أعنى ما يكون حسناً بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضاً أعنى ما يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها لا حسناً ولا قبيحاً فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه لا يكون شيئاً من أجزائه قبيحاً لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسناً وبعضها قبيحاً يجعل من قسم القبيح تغليباً لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه اذا كان الشيء حسناً بجميع أجزائه كان حسناً لعينه وجعله حسناً باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لأنه اما أن يكون قبيحاً لذاته أولاً والثانى اما أن يكون قبيحاً لجزئه أولاً من الخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته انما هو في بعض الأفعال فلا ينافي ثبوته في بعض الأفعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وانما أطلق) لما ذكر أن الحسن بمعنى في نفسه يعنى الحسن لعينه والحسن لجزئه ثم ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب أولاً بأنه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار أن عامة الأشياء يكون حسناً باعتبار الاجزاء وثانياً بان الكلام في الأفعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من الشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلاً فبالنظر إلى هذا

الجهاد واما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم إلى هذه الأقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا استأثني في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحاً ولا مشاحة في الاصطلاحات أولاً لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلاً وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وببحثنا في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسناً وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها وحسنة لغیرها

والفرق بين الجزاء الصادق وبين الخارج الصادق أن ما يكون مفهوم الفعل متوقفاً عليه فهو الجزاء وليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلاً فان مفهومها الشرعي إنما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعنوية ففهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد ففهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخل في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازماً للجزاء وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا (١٩٢)

المركب الاعتباري يكون الحسن واجهالي جزئه الذي هو المعنى الكلي والمند كور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن اغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزاء) قد استبدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسناً أو قبيحاً أخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم بحسن اذا كان في نفسه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله اما الاول) أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لانه اما ان يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره أو لا والثاني اما أن يقبل سقوط التكليف به أو لا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلاً لهدن القسمين نظراً الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتياناً للمأمور به لانه لا يخلو ولا جزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف أو لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسناً لمعنى في نفسه واعتراض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجوراً فله اغيره المصنف رحمه الله تعالى الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأموراً به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسناً باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسناً لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان ولا شرطاً له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً في احكام الدنيا كافر عند الله تعالى وتيسر كوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان بوصف به على التحقيق وان اتقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان كما يظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي بجعلها أهم من الاعمال الان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء بجوابه ولقد طال

قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسناً لذاته أو قبيحاً لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلية في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير اضافة حسن (اما الاول) فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا تتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال) انما قال هذا للفرق بين

الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخل في الايمان ولا نجعل عمل الاركان داخل فيه واعلم ان المنقول من الزناح علما ثنائهم الله تعالى في هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء احكام الدنيا عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمناً) اعتبار الجهة وكيفية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتاً يقر فيه يكون مؤمناً) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما ان يكون شبيهاً بالحسن لمعنى في غيره)

التزاع بين المصنف رحمه الله تعالى وبين بعض معاصريه في تفسير التصديق المتعبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصوري أوائل المنطق أو غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا واصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما لزيادة توضيح المقصود وجعله غير التصديق المنطقي وهم وخصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين بكفر بما يصد عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان جوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد أيضا داخل في تحقيقه كمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه للمتعين للبيان واطهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحد الذي هو فعل اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به أو لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كالزكاة) يريد أن أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنع وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسناتها بواسطة استحقاق المعبود الذي لا تحسن لغيره لاننا نقول هذا الايمان في الحسن لعينها بل يؤكده ألا ترى أن الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجب والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الآن منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمن والصلاة المأمور بها وما منها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصل بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها يحسن بمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير إلا أنه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه في حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر جعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لعني في نفسه فهنا مقامان أحدهما أن هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة ما يعرف العقل أنها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وإنما في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها أما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى أمكنة مخصوصة وزيارتها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج
يشبه أن يكون حسناتها بالغير
وهو دفع حاجة الفقير
وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت
لا يستحقان هذه العبادة
والنفس مجبولة على العصية
فلا يحسن قهرها فارتفع
الوسائط فصارت تعبد المحضا

الشريف المكرم بتكريم الله تعالى آياه وضافته اليه ففيه تعظيم له وأما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزياره نظر الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لان جهة العبادة والبيت لا يستحق الزياره والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محللا لخير والشرف الا انها للمعاصي أقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلي لها فكأنها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزياره البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا للمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خاصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وباعتبارها وهي اختياره لا نفث الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزياره البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل احسنها وظاهر أن نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلهاذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بان الوسائط هي لدفع القهر والزياره المخصوصة ولا خفاء في أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط أطي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا أن ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كاهو رأى الاشعري وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الاول اننا نجعل جهة حسنها كونه مأمورا بها بل هو ابل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها كما أن الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما أمر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتنال أمره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه وألجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لا على قصد الامتنال كالوضوء للثبرد فيحسن لغيره لالعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايان بحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يشب قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به في الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداً فانه فنامعنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدر يا ومعنى حاصل بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئته الواقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة والاتيان به ايقاعه واحداً فان قيل غيئند لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان

لله تعالى) يرد عليه أنكم ان أردتم بالحسن لمعنى في نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل وألجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم اذ بينتم أن جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبد المحض لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان أردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول أنه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لابل انما أمر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

يقتضى كونه عدلاً واحساناً قبل الامر لكنه خفي على العقل فظاهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكاة ومثاله اذ ادعى على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسن المعنى في نفسها لكننا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن المعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته عما يحكم العقل بحسنة خلافاً للاشعري فان شكر النعم عنده ليس بحسن عقلاً فاداء الزكاة يكون حسن المعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن المعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن أداء الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو مأمر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن المعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسناً بالعينه واما جزئيه والثاني أن يكون حسناً لكونه اتياناً بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد

(١٩٥)

لكنه حسن المعنى أو جزئيه لكن لم يؤمر به وبأضاعلي العكس في الحسن لا جزئيه ولا لعينه لكن يكون مأمور به وقد أتى به لكونه مأموراً به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة المعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأموراً به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا

الكلام فيه قلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسناً لجزئيه فيكون حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءاً منه لجواز أن يكون خارجاً عنه صادقاً عليه والامر كذلك اذ ليست جزءاً من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضي كونه عدلاً واحساناً) لانزاع الاشعري في كون العدل عدلاً والاحسان احساناً قبل الشروع وانما النزاع في كونه مناطاً للمدح عاجلاً والثواب آجلاً (قوله فالامر بالزكاة ومثاله اذ ادعى على حسن المعنى في نفسها) لقائل أن يقول لان سلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه انما أمر به بالدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة عن الاسلام رجه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يقتصر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلاً فيكون مغنياً عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يقتصر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل أداء الجمعة مثلاً عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبادة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيه على ان المراد بالقائم بنفسه بالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة الى النية لان الصلاة انما تقتصر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لادانته (قوله كالجهد) فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعني الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة عن الاسلام رجه الله تعالى انهما انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا ينبغي عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعني الجهاد والصلاة وان لا معنى ببيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقاً لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعني ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لتلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايراً

للمأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقط قولنا اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائماً بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكرراً (كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قرينة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهد لاداء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقيين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائماً بالمأمور به (لا الضرب الاول) وهو أن يكون الغير منفصلاً عن المأمور به (شبهه بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج عنه وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشا به هذا الضرب القسم الاول لا يضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعية في المفهوم وفي الخارج (والامر المطلق) أى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل) أى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى في نفسه (لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون أمراً كاملاً بان يكون للإيجاب فأمراً الذى لا لباحة أو الندب فنقص في كونه أمراً اذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الامر أى لو لم يكن الشئ حسناً لمأمراً الله تعالى به (١٩٦) (فيكون الامر الكامل) أى الامر الذى هو للإيجاب (مقتضى الحسن

الكامل) لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الإيجاب محلاً لفعله وما لنا من تركه فالإيجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسناً لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضاً) وقوله ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه آتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضى وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

له بحسب الخارج أيضاً كاداء الجمعية والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايراً له بحسب الخارج كالجهد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قات لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قات لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهاثة وقد يقال لان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة عن الاسلام رحمه الله تعالى ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهد دل الدليل على كونه حسناً لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسناً لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لان الله كور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكروا في شروح أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا مألحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول أعنى ما يكون حسناً لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزي في كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والفرق بينهما) هو ان مقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسناً يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق بالاماهو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه آتياً بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته (قوله ولم يلحظ المعبود بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا

له بحسب الخارج أيضاً كاداء الجمعية والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايراً له بحسب الخارج كالجهد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قات لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قات لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافهاثة وقد يقال لان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة عن الاسلام رحمه الله تعالى ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهد دل الدليل على كونه حسناً لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسناً لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه لان الله كور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكروا في شروح أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا مألحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول أعنى ما يكون حسناً لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزي في كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والفرق بينهما) هو ان مقتضى متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسناً يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق بالاماهو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه آتياً بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته (قوله ولم يلحظ المعبود بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا

(فقال الشافعي رحمه الله تعالى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنهما وان لا يكون المشرع في ذلك اليوم الا الهى فلا يجوز ظهر غير ادى المعذور اذا لم تفت الجمعة ولم يلحظ المعبود بالجمعة) فاذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكما أمرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصار مقررته لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعدم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالزعيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفرع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف ههنا في أمرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن المذكور وثانيهما ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالزعيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور طريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر غير الاسلام ان من الحسن لغيره ضرر بان الثاني يسمى الجامع وهو ما يكون حسناً لحسن شرطه بعد ما كان حسناً للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة وتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسناً لغيره مع كونه حسناً لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاوتها ولا يخفى ان فيه نوع تكليف وان جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرده المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفيه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والازم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصحاب أحد هما انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وانها من ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيحجى عو التكليف قبل الفعل لامعه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما ان يكون متمتعاً لذاته كعدم القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضاً شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون متمتعاً لغيره بان يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاه شرط أو وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافاً للاشعري ولانزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك كعبس تكليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو بما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلاً أو وقوع الكذب في اخباره فإيمان أني جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرج عنه الامكان أى عن كونه مقدوراً لا في جهل ومختار له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدته عقيب قصده وانما قصر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لاحاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكليفات تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والمتمتع بمستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعاً للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعاً للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعاً وعدم وقوعاً ويكتفي في الجواب ان الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختياراً وقدرته في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحديثه ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كاف بان يصدق في أن لا يصدق وهو محال فلزم وقوع التكليف بالمتمتع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جواباً عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما نزل انما كان قبيل الاخبار بانه

وسبغها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في المتمتع لذاته اتفاقاً واقع عنده في غيره (أى واقع عند الاشعري في غير المتمتع لذاته) كإيمان أني جهل وعندنا ليس هذا تكليفاً بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله توسطاً بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً لان العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم بخلق الله تعالى الحركة أى الحالة المذكورة بأجزاء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالباً وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان أبا جهل لا يؤمن أصلاً فان آمن ينقلب علم الله جهلاً وهو محال فإيمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفاً بالمحال فيجب

بان الله علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه حيز الامكان أى عن ان يكون مقدوراً

ومختار له (وعنده لا تأثير لها) أي القدرة العبد في أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جواز) أي عدم جواز التكليف بالإطاق (ليس بناء على أن الأصل واجب على الله خلافاً (١٩٨) للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكمه ومفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على ما ذهب اليه الأشعري لزم أن يكون جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الأشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرة أصلها وهذا باطل بالإجماع إذا لا شعري وإن قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعني أن عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف متمنعا وعندنا مبني على أنه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سقه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدورهم عن الله تعالى ولقاتل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على أنه لا يليق بالحكمة والفضل قول بأنه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلاً على العباد واحساناً وهذا قول بوجوب الاداء على ما لا يترك تفضلاً واحساناً قلنا فيتمتد لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف إذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا يرى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو أنه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداً عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لأنه قد ينفك) أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فيتمتد لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب إذ ليس المدعى إلا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالباً) قيد بذلك لأنه قد يتمم من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادر او بدون الزاحلة كثير لا يمكن لا يتمم منه بدونهما إلا بخرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادر بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلاء من الله لان القدرة التي يتمتع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلاء من الله ومنه (قوله) فامكان القدرة على الاداء بما كان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر بامكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عي الأعمى مع ان هذا أقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضاً متعذر في هذه الصور (قوله كما في مسألة الخلف بمس السماء) هذا بخلاف عين الغموس لأنه قد يتمم إمكان إعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المخاوف عليه محال اذا إعادة الزمان الماضي

لأنفس الوجوب لأنه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسأني الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو مثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يمكن به المأمور على اداء المأمور به) أي من غير حرج (غالباً) وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط لاداء كل واجب فضلاء من الله تعالى بدنياً كان أو مالياً فلهذا يجب التيمم مع الجمر والصلاة قاعداً ومومياً معه) أي مع الجمر (وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لأنه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة لاداء اذا كان هو الفرض وأما ههنا

فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بما كان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء لا
مسألة الخلف بمس السماء) فانه ينعدم اليقين لا مكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الأصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو
الكفارة على ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنالان القدرة (١٩٩) التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي

سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة هنالان لا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعول عن العلة التامة (أو) نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة أي الممكنة (لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها) أي استمرارها (فهذا لا يشترط للقضاء فهنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالتفاه في الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكاة في

لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الخالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على انه ان أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعها بعده وان أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعول عن علته التامة أعني جلة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلماذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلّف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وهذا لا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطلوبة القائلة بان ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء أو ما التمكن من الاداء فستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطاوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من أن القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الأثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كما يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوباً بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً بالامر آخر يكفي توهم القدرة في النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم اظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطاوب فعملهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء) أي يسر فترة العبد على أداء الواجب والاظهر أن يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان

هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءه لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض

بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر
الواجبات المالية التي أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فإن الأداء يمكن بدونه إلا
أنه يصير به أيسر حيث لا ينتقص أصل المال وإنما يقوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطاً للتمكن
من الفعل واحداً كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب إذا البقاء غير الوجود
وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً لبقاء كالشهود في النكاح شرطاً لانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة
فإنها بشرط فيه معنى العلية لأنها غيرت صفة الواجب من العسر إلى اليسر إذا جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة
لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة بالميسرة وأوجبت بصفة اليسر فيشترط دوامها نظراً إلى معنى العلية لأن
هذه العلة لا يمكن بقاء الحكم بدونها فلا يتصور اليسر بدون القدرة بالميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لأنه لم يشرع الابتكارية الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة بالميسرة دون الممكنة مع أن ظاهر النظر يقتضي
أن يكون الأمر بالعكس إذا الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعني
بعد ما يمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة بالميسرة
خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وأما إذا لم يتمكن بأن هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فإن قيل ففي
صورة الاستهلاك بأن ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة بالميسرة فينبغي أن لا يجب
الضمان فجوابه أن اشتراط بقاء القدرة بالميسرة إنما كان نظراً للمكافئ وقد خرج بالتعدي عن استحقاق
النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة بالميسرة باقية تقدير از جراً على التعدي ورد ما أقصده
من إسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني أن التمكن من أداء
الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط
التمكن وراجعاً إلى القدرة الممكنة على أنهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الأسباب والآلات والنصاب ليس
منها وهذا لا يرد على كلام القوم لأنهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول
الاهلية بأن يكون غنياً فيتمكن من الأغناء لا من شرائط اليسر بناء على أنه لا يغير الواجب من العسر إلى اليسر
لأن إتياء الخمسة من المائتين وإتياء الدرهم من الأربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر
إلى كل المقدار سواء بل ربما يكون إتياء الدرهم من الأربعين أيسر من إتياء الخمسة من المائتين وإذا كان
النصاب شرط الوجوب لأشترط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض
لأن الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فإن قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع
النصاب قلنا إنما تسقط لفوات القدرة بالميسرة التي هي وصف النماء لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا
لا تسقط بهلاك البعض النصاب مع أن الكل ينتفي باتقاء البعض وبهذا يندفع ما قيل أن تقرير قوله فلا تجب
الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة بالميسرة لبقاء الواجب مشعر بأن النصاب من
القدرة بالميسرة والأفلاحة للتفريع (قوله لاصدقة إلا عن ظهر غنى) أي الإصادة عن غنى والظاهر مقحم
كافي ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة إذا المال للغني بمنزلة الظاهر الذي عليه اعتماده وإلى
استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فإنه لنفي الوجوب لانه في
الوجود إذ كثيراً ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو أن الزكاة أغناء للفقير ولا يصير المرء أهلاً
للاغناء إلا بالغنى كما لا يصير أهلاً للتمليك إلا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو أن المعتبر في الزكاة ليس هو
الاغناء الشرعي بل الأغناء عن السؤال يدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلماذا جع المصنف
رحمه الله تعالى بين الأمرين وجعل الحديث دليلاً على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب
عن الاعتراض بأن المراد أن الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لأن الغالب من حال الفقير

فلا تجب بعد هلاك بعضه
في الباقي) توجيه السؤال
أنكم شرطتم بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب
والنصاب شرط لليسر
فيجب أن يشترط بقاء
النصاب للوجوب في البعض
فينبغي أن لا تجب الزكاة
في الباقي إذا هلك بعض
النصاب فتجيب بأن النصاب
ما شرط لليسر بل للتمكن
وفي هذا الكلام ما فيه
(قلنا النصاب ما شرط
لليسر لأن الواجب ربع
العشر ونسبته إلى كل
المقادير سواء بل ليصير غنياً
فيصير أهلاً للاغناء لقوله
عليه السلام لاصدقة إلا عن
ظهر غنى

ولاحد له فقدرة الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير لقوله تعالى في لم يجد فضيام ثلاثة أيام وليس المراد
 الجبز في العمر لان ذابطل اداء الصوم فالمراد الجبز الحالى مع احتمال القدرة في المستقبل (أى تشتط القدرة المقارنة للاداء) كالاستطاعة مع
 الفعل (أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفاً) (٢٠١) فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك

أى مقارنة لاداء الكفارة
 لاسابقة ولا لاحقة (وذا
 دليل اليسر) أى اشتراط
 بقاء القدرة المقارنة دليل
 اليسر (فيشترط بقاؤها
 لبقاء الواجب) أى يشترط
 بقاء القدرة في باب الكفارة
 لبقاء الواجب حسنى ان
 تحققت القدرة على الاعتاق
 فوجب الاعتاق ثم ان لم
 تبق القدرة يسقط الاعتاق
 لانها لما لم تصل بالاداء
 علم ان القدرة المقارنة
 للاداء لم توجد وهو الشرط
 لما ذكرنا ان وجوب
 الكفارة بالقدرة المبسرة
 فيشترط بقاؤها (الا ان
 المال ههنا غير عين فلا
 يكون الاستهلاك تعدياً
 فيكون كالمهلك) جواب
 سؤال مقدرو هو انه لما
 سوى بين الزكاة والكفارة
 في انهما واجبتان بالقدرة
 المبسرة ينبغي ان لا تسقط
 الكفارة بالمال اذا استهلك
 المال كما لا تسقط الزكاة
 فاجاب بان المال غير معين
 في الكفارة فلا يكون
 الاستهلاك تعدياً وهو في
 الزكاة معين لان الواجب
 جزء من النصاب فتعين ان
 الواجب من هذا المال

عدم الصبر على شدة الفقر والجزع على مكاييد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعى
 الا لا يؤدي الى الجزع المندموم في الاعمال الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه
 السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفياً للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم
 وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثواباً منه باعتبار كونها أشق
 فان أفضل الاعمال أحزها وان جعلته نفياً للفضيلة وهو الظاهر الملازم لقوله عليه الصلاة والسلام خير
 الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على
 شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعمال الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق
 الهى في الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى
 القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيراً ولا يبق له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى
 الى ابطاله بالمال والاستكثار ان كان غنياً وعلى هذا لا يبق التمسك المذكور (قوله ولا حمله) أى الغنى لانه بكثرة
 المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدرة الشارع بالنصاب فصار الغنى من له
 النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير)
 يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من
 البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في
 صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء البتة (قوله
 لان ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو الجبز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا الجبز لا يتحقق
 الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد
 به الجبز في الحال مع احتمال ان تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة
 أو ثمنها لا القدرة الحقيقية المستعمجة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلامعنى لزوالها
 وسقوط الاعتاق (قوله الا ان المال ههنا غير عين) فهنا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب
 في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله
 واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب لثلاثين سنة عسراً
 أو لاثني عشر سنة الى فوات اداء الزكاة فيما اذا أخر اداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانياً باننا نسلم انه يلزم
 من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسراً بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النجاء مثلاً دون
 الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة المبسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في
 صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكه كما ولا يد ابل المال حقه ملكاً
 ويد اوانما حق الفقير في ان يعين محسلاً لا صرف اليه واصحاب المال الخيارات في اختيار محل الاداء
 فاعلمه حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى
 صار محراً ومنع المولى العبد المدين عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجنابة من غير اختيار الارش
 حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق انجاب القليل
 من الكثير يسراً أو سهولة فلو أوجبناه على تقدير اهلاكه لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسراً

(٢٦) = (التوضيح مع التلويح) - اول)
 قولهم ان بقاء القدرة المبسرة شرط لبقاء الواجب والانقلاب اليسر عسراً نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا امر الا يلزم من ذلك ان يثبت
 يسراً وهو بقاء النصاب أبداً فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات اداء الزكاة فانه ان أخر اداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

لا يجب عليه شيء وأيضاً لا ينقلب اليسر عسراً فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسراً بل غاية ان لا يثبت يسراً آخر انه اليسر للصواب **فصل** في الامور به نوعان مطلق ومؤقت **هذا الفصل** هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والقواعد فان طالعت هذا الموضوع في كتب الاصول (٢٠٢) علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسراً فانه محال عقلاً وانما يصير اليسر عسيراً وبالعكس فليتماثل انه اليسر لكل عسير **(قوله فصل)** في تقسيم الامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فانه كان باعتبار حالة الامور به في نفسه فلذا جعله غير الاسلام رجه الله تعالى في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى أي لا بد من ذكر هذا التقسيم واردة عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام **(قوله مطلق ومؤقت)** المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الايمان به في غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعاً أصلاً كالصوم في غير النهار وبالطريق لا يكون كذلك وان كان واقعاً في وقت لا محالة **(قوله أما المطلق فعلى التراخي)** اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والخيار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهو لا يعنون بالفور امتثال الامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الايمان به متأخراً عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطاح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدم ما يثبت الفور فدفعها المصنف رجه الله تعالى بان الفور امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصلي فصار ما ذكره موافقاً لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور فلا دلالة للامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة **(قوله ألا يكون كقضاء رمضان)** جعلوا اصياف الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والظاهر انه من قسم المطلق كاذب اليه صاحب الميزان لان التبعلي بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيده ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سبباً للوجوب **(قوله وقسم آخر مشكل)** حق التقسيم ان يقال المؤقت اما ان يتضيّق وقته أو لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اما ان تكون مساواته سبباً كصوم رمضان أو لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما ان يكون سبباً للوجوب معيار الاداء أو لا وهذا اولاذكاً وسبباً لمعياراً أو بالعكس **(قوله أما وقت الصلاة)** المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخرجهما من العلم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرط فيه فوق الصلاة ظرف للمؤدى أي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لادائه ان لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطاً للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضاً المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت

والنذور المطلقة والزكاة **(أما المطلق فعلى التراخي لانه)** أي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث علمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي **(واما المؤقت فاما ان يتضيّق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة واما ان يساوى وحينئذ اما ان يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في ان يفضل أو يساوى كالحج أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذا الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة في الوقت أما الصلاة**

خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة وامتياز الصلاة اليه) اذا الاضافة تدل على الاختصاص فطلقة ما ينصرف الى الاختصاص السكامل الأري ان قوله المال لا يدينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف الى مادونه اما الاضافة باد في ملازمة فيجوز فالاختصاص السكامل في مثل قولنا صلاة الفجر انما هو بالبيانية

فلا موار التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفساد والتجدد الوجوب بتجديده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (مصحح كالزكاة قبل الحول بحقه) أي يحقق كون الوقت سببا للوجوب (٢٠٣) (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل

يجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا لايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذاؤه وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا) أي الشيء الظاهر وهو الوقت (سببها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة اليها) لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب للوجوب المؤدى أي لزوم تلك الاهمية مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر اليها تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع أن النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا أن المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجوده في وفيه مناقشة لا تخفى (قوله) ولتغيرها أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته السكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف والشرط الا أنه لا يقدح في كونه امارة سببية نعم برده عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته لنفس الوجوب (قوله) ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المداراة للدار (قوله) فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطه وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فاجاب بالنعم مستند بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطه للوجوب اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا باعتبار سببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا أن الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله) ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريدان ههنا وجوب الاداء ووجوب الاداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطالب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى واداءه وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الامع الفعل بالزمان وهذا معنى قول خراسان رحمه الله تعالى ولهذا أي ولا يكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتقد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله) والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى أنه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

ذلك الشيء) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الامر (سبب للوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفرغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة) فثبت الثمن في الذمة نفس الوجوب (اللزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا للقضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق
 وجوب الاداء حتى ياتم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم
 أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى أن الفعل
 في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك
 الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
 فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول
 بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقيق لزوم لولا المانع ويسميه وجوباً باندون وجوب
 الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب وجوب الاداء في
 العبادات البدنية حتى أن الشيخ المحقق أبالمعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالة غنيمة عن البيان
 فإن الصوم مثلاً إنما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهاراً لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
 الاداء ولو كان متغيرين لكان الصائم فاعلاً فعلين الامساك وأداء الامساك وهكذا كل فاعل كلاً كل
 والشارب كان فاعلاً فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر أدائه وهذه مكارزة عظيمة ثم قال ان جعل أصل
 الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية
 وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها
 فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني
 بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداءاً لها وتحصيلاً ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى
 عليه الوقت وهو نائم مثلاً بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب
 ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقاً
 باختيارهما الوقت تخفيفاً ومرحمة فان اختارا الاداء في الشهر كان الصوم واجباً فيه وان أخراه الى الصحة
 والاقامة كان واجباً بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب
 على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في يديت الصبي مال معين * وأما الناهبون الى الفرق
 فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى أن نفس الوجوب عبارة
 عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني وجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود
 الخارجي ولا شك في تغيرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله
 وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة وجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود
 الخارجي لأنه لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة
 وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بأماطها لا بأعيانها فظهر الفرق بين الفعل
 وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا
 يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلاً كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى
 لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلاً ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من
 العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل
 أو مال وجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدر ياهو الايقاع ومعنى
 حاصل بالصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من
 العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى
 من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في

ولأداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الأولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وأما في الأخيرين فلأنهم مخاطبان بالصوم في أيام آخر (ولابد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لماذا كرهنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة (٢٠٥) فيها ما لهذا أولا لاجتماع فيلزم من نفي

أحدهما ثبوت الآخر
اعلم ان بعض العلماء لا
يدركون الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء
ويقولون ان الوجوب لا
ينصرف الا الى الفعل وهو
الاداء فبالضرورة يكون
نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء فلا يبق فرق
بينهما والله در من أبدع
الفرق بينهما وما أدق
نظره وما أتم حكمته
وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا لوجوب الصلاة
كان معناه انه لما حضر
وقت شريف كان لازما
أن يوجد فيه هيئة
مخصوصة وضعت لعبادة
الله تعالى وهي الصلاة فلزوم
وجود تلك الهيئة عقيب
السبب هو نفس الوجوب
ثم الاداء هو ايقاع تلك
الهيئة فوجوب الاداء هو
لزوم ايقاع تلك الهيئة
وذلك مبنى على الاول لان
السبب أوجب وجود تلك
الهيئة لمناسبة بينهما فان
المراد بالسبب الداعي ثم
بواسطة هذا الوجوب يجب
ايقاع تلك الهيئة فالوجوب
الاول يتعلق بالصلاة وهي
الهيئة والثاني بادائها حتى

الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم
الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بمن غير مشارك اليه بالتعيين فانه
يجب في الثمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أدائه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر
لانه ان أر يدب لزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم
والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم
الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كاي لزم الوقوع يلزم الايقاع وان أر يد لزوم وجود تلك الحالة
في الجلة فهنا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص
وأما يتوقف على سبق وجوب في الجلة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء وكأن بينهما فرقا تعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل
بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء
في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء
لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون
صوم المريض والمسافر أداء للواجب واثباتا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في
الواجب المخير على الرأي الاصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب
الأصل) لانه اثبات بمنثل المأمور به الا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على أن القضاء مبنى على
وجوب الاداء الآن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب
والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل الثائم يتحقق وجوب الاداء على وجه
يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك غير الاسلام رحمه الله تعالى في شرح
المبسوط (قوله لماذا كرهنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت
والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب
ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لان عقاد الاجماع على أن السبب هو الوقت والخطاب فاذا اتفقت
الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم
مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام آخر كما
في الواجب المخير والمحجب انهم جوزوا خطاب المعذور بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال
الامام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التي به يتممكن المأمور من الاداء الا أنه
لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح
أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك
كالرئيس يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأنتم فاقموا الصلاة أي اذا أتمتم من الخوف
فصاوبا لا يمانع (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت
السببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء

لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم
الوقوع لا بدله من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان
لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلا يلزم حصول ذلك اللزوم

لما كان السبب سببا لكن لا يجب ان يقع مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع ثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحققة المبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلماذا كرر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان السبب سببا لا يتأخر الا ان تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقديم على السبب لانه ان كان السبب سببا (٣٠٦) فلم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لم يلزم الاداء بعد الوقت

وكل منهما باطل فلا يكون السبب سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعث سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر اجسا عا ولا الآخر والاصح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطول الشمس ففسد وان كان ناقصا كوقت الاجرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقيق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطول لا

لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا لنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب بما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في أي جزء من أجزاء الوقت وأوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ماسيأتي والا فالبعث اذ لو كان هو الكل لم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعده و كلاهما باطل بالضرورة المألوم أحد الأمرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقديم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والاصح الاداء في أول الوقت لا امتناع التقديم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا وجوب الاداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذ لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشرع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم لان الوجوب مفقود الى الوجود أعني الاداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والانتقال السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تحطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والافلاسببية له حتى ينتقل عنه وأما ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتقال السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفى عنه تقرر السببية وهذا لا يناقض الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يدفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب مالم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى ان غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به نحر الاسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا ما كان الوقت) كلفنا

ليست

يكون مؤديا كما وجب لان الهى عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان

عبادة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلها ورد النهى وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى أن غربت الشمس قلنا ما كان الوقت متسعا جازله شغل كل الوقت فيعنى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة معتبر

لكن هذا يشكك بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كمال العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في صورتين الشرع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عقوا ينبغي ان يجعل في الفجر عقوا بعين تلك العلة هذا الشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت (٢٠٧) الاجرار فاعترض الفساد بالغروب على

البعض الناقص فلا يفسد
واما في الفجر فان كل وقته
كامل فيجب اداء الكل
في الوقت الكامل فان شغل
كل الوقت يجب ان يشغله
على وجه لا يعترض الفساد
بالطول على الكامل (ولولم
يؤد فكل الوقت سبب في
حق القضاء لان العدول عن
الكل الى الجزع في الاداء كان
لضرورة وقد اتفقت هنا)
هذا البحث الذي ذكرناه
وهو ان بعض الوقت سبب
انما هو في الاداء انما اذا لم يؤد
في الوقت ففي حق القضاء
كل الوقت سبب لان الدلائل
دالة على سببية كماله لكن
في الاداء عدلنا عن سببية
الكل الى سببية البعض
لضرورة وهي انه يلزم حينئذ
التقدم على السبب أو تأخر
الاداء عن الوقت وهذه
الضرورة غير متحققة في
القضاء (فوجب القضاء
بصفة الكمال) أي لا نقول
انه اذا لم يؤد في الوقت
اتقلت السببية من اول
الوقت الى آخره فاستقرت
السببية عليه في حق القضاء

ليست في موقعها الا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة غير الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ماوجب بسبب كامل
كافي الفجر أو ناقص كافي العصر ويتعدرا الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة في جميع
الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض
الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاجرار ووجه تعدر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه
من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن
بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل
الغروب لا يجوز وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه
لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فام بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر
ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد متمتع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال
الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجلة بخلاف الفجر أو بان في الطلوع دخولا في الكراهة
وفي الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض
الفساد بالطول على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم
احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء
الذي يلاقيه ومحل لا دائره على هذا لا يراد أصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولولم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو
الجزء الملاصق واحدا فواحد الذلوكان السبب في حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت
ولم يأت المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفاتت بحيث
يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز
ذلك قلنا لما صار ديننا في النعمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون
العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محلتيه وبقيت سببتيه فكان الوجوب
ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الأئمة
رحمه الله تعالى وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحها لاكثر الصحيح
على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضييق عليه الواجب بحيث لا يفضل
عنه جزء من الوقت اذ ياتم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالنؤدي في أول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء
الواجب وبالمأثور به لا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم
هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض أجزاء

حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء ثبت آخر الوقت
اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن ياتم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا
شرعوا الاختيار في الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعيلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب)
هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما واجب لتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا) وهو

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وأما القسم الثاني) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أي نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للتؤدى لانه قدر وعرف به) فإن الصوم مقدر بالوقت وهذا (٢٠٨) ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصد ابا نوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الاتفاق فعلا أي اختيار فعل فيسهل رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة في أي جزء يريد فیتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتقاد والكسوة والاطعام ولا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصد ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا إشارة الى ما هو المختار من أن الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي التحجير هو أحد الامور ويتعين بفعله كما يقال في الموسع انه يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي التحجير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد الواجب بالنسبة الى كل واحد شيء آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالأخر (قوله لانه) أي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بزيادة وينقص بانتقاصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم بمقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له في العيارية لا بتكليف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أي الاخبار عن الموصول مشعر بعالية الصلاة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العباد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفوض الى الوجود الحسي مقامه (قوله واصحة الاداء فيه) يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجتماع ولعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند اكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كاصلوات في أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصبح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه مكن أسلم في آخر الوقت وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعيين بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الح ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق أدائه لانه في حق نفسه الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب

الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلاة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة له وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه وتكرره به واصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلماذا يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا الاخير) إشارة الى الصوم المخصوص بـرمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أي من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذال يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح دينه فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وانما لم يشرع

للسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنالك بات اذ صام واجبا آخر) جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لان سلم ان المشروع في حق المسافر هذا الاخير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما اذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء

دينه أولى (ان شرع في النفل يقع عن رمضان) لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينه فان قضاء ما فات أولى للمسافر من أداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من أيام أخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة دينه ففيها اذا نوى النفل فصالح دينه انما هي أداء رمضان لا النفل (وعلى الثاني) أى وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهنار وايتان) أى بناء على هذين الدليلين في هذه (٢٠٩) المسئلة روايتان (وان أطلق فلا يصح انه يقع

عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة الجهر فاذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلق بدليل الجهر وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفي هذا الكلام نظر لان المرخص هو المريض الذي يزداد بالصوم لا المريض الذي لا يقدر به على الصوم فلان سلم انه اذا اصام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لاتعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه (لمصار) الوقت متعين له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أى يكون حقا مستحقا الله تعالى على الفاعل كالا جبر الخاص فان منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو كعبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا

الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهنار وايتان) روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة الجهر وأما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المبسوط من أن قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينيا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكتبه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود فعلى أى وصف وجد يقع عن المأمورية كدالوديع والغصب وهذا كما اذا استأجر خياط ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكذا اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتام ثمنى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساك له عليه لانه حينئذ يكون جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فامعنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساك الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون قصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبادة تصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكرا الامام السرخسي رحمه الله تعالى ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعي رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن يصير مستحقة لله تعالى

(٢٧) - (التوضيح مع التالويح) - اول (فهذا يكون جبر والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا) أى لصوم رمضان (ولا قربة بدون قصد وقال الشافعي رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبرا (لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أى تسليم دليل الملل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فاصله انما سلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد (ولا يصح الخطأ في الوصف) بان نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل في الاطلاق وهو

تعيين وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى (لما وجب التعيين وجب من أوله الى آخره لان كل جزء يقتصر الى النية فاذا اعدمت في البعض ففسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفساد افانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية (٢١٠) المقدمة المنفصلة عن الكل فلا أن يصح بالتصلة ببعض اولى) جواب

عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بشيئته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله تعالى يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالمالك ونحوه وأما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجدانى فاذا كان حاصله في وقت لا يكون حاصله قبل ذلك الوقت ألا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكفى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بالنية فنحجب باننا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد

على العبد لم تعيين نية الفرض ثلاثا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القرية للعبادة المفروضة شاء العبد أو أئى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابها كما لا بد لصيرورة الفعل قرينة من النية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضا ونفلا منها احتراز عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لتفى الجبر واثبات القصد وأما نادى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين الأنا لاننا سلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في التعيين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقت يانسان تعيين هو لا حضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعيين هو لا يحاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوى النفل أو واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمر وقلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى اطلاق الاصل ضرورة اتقاء المزوم باتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغاير بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب اتقاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى اتقاء وصف النافلة عن الصوم لا بمعنى انه يقتضى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المناقاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فياغوا في ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله باننا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما ألزمت الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذا لا أثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لاننا نقول الصحة وجودى فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط (قوله والنية المعترضة) يعنى ان افتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الدليل انه يسلك الله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلاة تجعل باقية الى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساك لان الشئ انما يعتبر حكما اذا صور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر مقدمة وحاصل الجواب اننا لا نجعل النية المتأخرة مقدمة بل نجعل النية المدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية

بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقدير افان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في أول الليل فعلها الشرع مقارنة للعمل تقدير افكذا ههنا أيضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقدير افلهذا قال (وتكون تقديرية لاستندة

والطاعة قاصرة في أول النهار لان الامساك في أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية (فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية ففسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لتصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة في الاول (على ان ترجح بالكثرة لان لاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم ان ترجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون (٢١١) النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه

النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لان ترجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت (الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا اذا نسي النية في الليل أو نام أو اغشى عليه (ولان صيانة الوقت الذي لا يدرك له أصلا واجبة حتى ان الاداء مع نقصان

المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر بمقارنتها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة ببعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والسارعة الى الامتنال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يضرغ عنه أو لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصل فلامعنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كالتقدير فكذلك الآتي لانه يصدق السكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جلة الامساك في اليوم شيء واحد فالتقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن به النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الامساك المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادقت نية في الاكثر صارت صوما واذا افسدت فان قيل لو كان الاقتران ببعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض عماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة ببعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعمال الغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينافي أفضل الحاجة لا في قدرها والخاص في مواضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كسيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يقوت الاصل والخلف جميعا فيقوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعي) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في أول النهار أيضا وانه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروي هذا عن أنبي حنيفة رحمه الله تعالى اعلم انه لما قام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أو ليلما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان لصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده (ومن حكمه) أى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيار المؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أى ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان (المنذور في الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ن صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا

في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشارع أي أن نوى واجباً لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه أنه لما لم يكن الوقت متعيناً لها كان الصوم من غوارض الوقت فلا بد من التثبيت) (٢١٢) أي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فإن الوقت

متعين فتكفي النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فإن تعيين الوقت يوجب كونه صائماً وهنالم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الأصلي في غير رمضان كالقرض في رمضان فتكفي النية في الأكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فشبهه الظرف لأن أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لأنه لا يصح في عام واحد الأحج واحد ولأن وقته العمر فيكون ظرفاً حتى أن أتى به بعد العام الأول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقاً لا يجوز تأخيرها عن العام الأول وهو لا يسع إلا حجاً واحداً فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق أوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمه الله تعالى أن الأمر

فهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بطلان النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع عما نوى فإن قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بأن يكون مطلقاً غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث أن الوقت لما لم يكن متعيناً للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بأن المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في أن الوقت فيه ليس بسبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضاً بل قسماً برأسه فلا تنحصر الأقسام في الأربع قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معياراً للأسباب ولا شك أن المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيهاً بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد ينو حكمه اقتصر وافي أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً والنهار المعين خارج يتوقف عليه الأداء في المنذور المعين فيكون شرطاً فيه دون المطلق لا ناقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معياراً للأسباب من غير تعرض لكونه شرطاً أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره أن عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبسيط لما صح النفل بنية من النهار فأجاب بأن المشروع الأصلي في غير رمضان هو صوم النفل كالقرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالأكثر وتحقيقه أن الأمساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لا أجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الأخر فأنما هي من المحققات فإذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت إليه والأفلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من الموقت فهو الحج فإن وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة إلى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة أن أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح في عام واحد الأحج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة إلى سني العمر وذلك لأن وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالاتفاق لوقوعه في الوقت إلا أنه عند أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقاً حتى لا يجوز تأخيرها عن العام الأول وهو لا يسع إلا حجاً واحداً فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيرها عن العام الأول بشرط أن لا يفوته فإن عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للأداء كجزاء الوقت في الصلاة وإن مات تعينت الأشهر من العام الأول كالنهار للصوم فثبت الأشكال فإن قلت كلاهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لأنه لما تضييق الواجب في العام الأول بحيث لم يجوز تأخيرها عنه على قول أبي يوسف تعين أن وقته العام الأول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأنم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف

الطلاق لا يوجب الفور اتفاقاً بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاتيان به في العمر أداء جاعاً علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكه حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فإن الحياة إلى اليوم الثاني غالباً فاستوثق الأيام كلها فإن قيل لما تعين العام الأول ينبغي أن لا يشترع فيه النقل قلنا إنما عيننا احتياطاً رحمه

احترازاً عن القوت فظهر ذلك في حق الاسم فقط لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير والاثم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الأصل أن لا يتعين بالعام الأول وانما عيننا احتياطاً للقوت ويظهر أثره التبعين في الاثم فقط أي أن آخر عن العام الأول ثم مات ولم يدرك الحج كان أعماله لا يظهر أثر التبعين في بطلان اختياره لما اختار جهة (٢١٣) التقصير والاثم بأن أدرك الوقفة ولم يتوجه

الاسلام بل نوى النفل

(واذا كان هذا الوقت

يشبه المعيار ولكنه ليس

بمعيار لما قلنا ولا أن أفعاله

غير مقدرة بالوقت) بخلاف

الصوم فإنه مقدر بالوقت

فإن المعيار هو ما يقدر الشيء

به كالمكيال ونحوه (فإن

تطوع) هذا جواب إذا

في قوله وإذا كان هذا

الوقت (وعليه حجة الاسلام

يصح وعند الشافعي رحمه

الله تعالى يقع عن الفرض

اشفاقاً عليه فإن هذا) أي

التطوع وعليه حجة الاسلام

(من السفه في حجب عليه)

أي إذا نوى التطوع بحجر

عن نية التطوع فبطلت

نيته فبقيت النية المطلقة

وهي كافية (على أنه يصح

باطلاق النية وبلانية كمن

أحرم عنه أصحابه وهذو

مغنى عليه قلنا الحجر يفوت

الاختيار ولا عبادة بدونه

أما الاطلاق ففيه دلالة

التعيين إذ الظاهر أن لا

يقصد النفل وعليه حجة

الاسلام والاحرام غير

مقصود) جواب عن قوله

كمن أحرم عنه أصحابه

(بل هو شرط عندنا

كالوضوء فيصح بفعل غيره

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لا تقطاع التوسع بالكيفية ولهذا جاز أدؤه في العام الثاني وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لا تقطاع التضييق بالكيفية فلهذا يأتى بالتأخير لومات في العام الثاني فثبت أن وقته يشبه كلاماً من الظرف والمعار عند همار جهما الله تعالى إلا أن الظاهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله احترازاً عن القوت) يعني أن التبعين هنا ثبت بعرض خوف الموت لا أنه أمر أصلي فإثر التبعين أنما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فإنه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاسم وعدم جواز النفل جميعاً (قوله ولكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولأن أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بأن يكون من وقت كذا إلى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر إلى غروب الشمس وإذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معياراً فإن قلت أي فرق بين الدليلين قلت الأول استدلال بعدم اللازم على عدم المزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحذور ولا يخفى أن مسألة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فقد كره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو منذ كور في آخر أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى في بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل الاحكام لا يراد بها وجهه الله تعالى لأنه أهل لادائها فكان أهلاً للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلاً للثواب الآخرة لم يكن أهلاً للوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعاً عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلاً لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطباً بالشرائع بشرط تقديم الايمان لأنه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يعلم أن يجعل شرطاً مقتضى وقيل أن ترجع الفصل بما ذكر خطأ فإن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطباً بها بل الترجمة الصحيحة أن الكفار هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الايمان وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صور والمسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلات للمناظرة (قوله في حق المؤاخذه في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الامر اعتقاد الزوم والاداء وأما في حق وجوب الاداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر أنهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في أنهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك اصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلاً على أنهم مخاطبون

بدلالة الامر) فإن عقد الرفاقة دليل الامر بالمعونة * (فصل) * هذا الفصل في أن الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور في أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهمات نقلته من أصول الامام شمس الأئمة (ذكر الامام السرخسي لا خلاف في أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذه في الآخرة لقوله تعالى ماسلككم في سقر) الآية اعلم أن الكفار

مخاطبون بالثلاثة الأول مطلقا إجماعا بالعبادات فهم مخاطبون بها في حق المؤاخضة في الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين واماني حق وجوب الاداء في الدنيا فختلف فيه كما ذكر في المتن وهو قوله (اماني حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركه اولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو ان العبادات لم تكن معتد بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فأنهم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة (٢١٤) لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشروط يدل على نفي الحكم

بالعبادات في حق المؤاخضة في الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نهيناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخضة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فلا يمتسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخضة على ترك الاعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين بفرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الابدال فان قيل لا نحتاج في الآية لجواز أن يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله نرنا بما كنا شركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا إجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يخص له بالمرتدين (قوله) وأما عندنا فلعلم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشروط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (قوله) ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الايمان به ولا مستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والافالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الايمان وأيضاً منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطاً وتبع الوجوب الفروع الا يرى أن السيد اذا قال لعبده تزوج اربعاً لانتب الحرية بذلك فلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاداء امر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله) وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني أن سقوط الخطاب بالاداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجه من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخضة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا تسلّم المؤاخضة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخضة على ترك اعتقاد الوجوب على مامر (قوله) وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف اذا الصحة انما تثبت على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله تعالى انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله) لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعي رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة جمل

عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعلم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تعليق ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر) أي الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى (ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد

غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى مخاطب بها (وبعض بانه اذا أسلم في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم المطلق والوقت باق فعليه الاداء خلافاً له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الاداء فاذا أسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافاً له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلية في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطباً لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المؤدى انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم في الوقت

يجب لعمالة) أي فإذا ضبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعاً واحتج على ضعف التفرع المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون بات لعقوب والمعاملات عندنا مع أنها ليست من الإيمان) فقوله لم ينههم عن مخاطبتهم بالإيمان فقط ممنوع ثم لما بطل الاستدلالات المذكورة قال (والاستدلال الصحيح على مذهبننا من نذر الصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه) فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات (فصل والنهي إمام عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فإن له وجوداً حسياً ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فإن الشرع يحكم بان الإيجاب والقبول الموجودين حسياً يرتبطان ارتباطاً حكيمياً فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثره فذلك المعنى هو البيع حتى إذا وجد الإيجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعاً وإذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بالترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي (فيقتضي القبح لعينه اتفاقاً لا بدليل أن النهي لقبح غيره فهو أن وصفاً كالاول لأن كان مجاوراً كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يلهرن وإمام عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع بإصله لا بدليل أن النهي للقبح لعينه ثم إن القبح لعينه باطل اتفاقاً) (٢١٥) اعلم أن النهي يقتضي القبح وإنما اخترنا لفظ

الاقتضاء لما ذكرنا أن الله تعالى إنما ينهى عن الشيء لقبحه لأن النهي يثبت القبح فإن كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لأن الأصل أن يكون عين المنهي عنه قبيحاً لا غير فقبح عين المنهي عنه أما القبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل في القبح لعينه فإذا كان الأصل أن يكون قبيحاً لعينه لا يصرف عنه إلا إذا دل الدليل على أن النهي عنه لغيره فيثبت يكون قبيحاً لغيره ثم ذلك الغير أن

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه أنهم لا مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله تعالى عليه بل هو لتحقيق أن الخلاف ليس مبنياً على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال أنه خرج بقوله تعالى إن يفتنوا يغفر لهم ما قد سلف لأننا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال إن النذر من الأعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استملاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استملاء والخلاف في أنه حقيقة في التحريم أو الكراهة وفيهما اشتراك لفظياً أو معنوياً كما سبق في الأمر ثم النهي المتعلق بأفعال المكلفين دون اعتقادهم إما أن يكون نهياً عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما إما أن يكون مطلقاً أو مع قرينة دالة على أن القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرع بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعتراض عليه بأن مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بأن المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وإمام وصف كونه عبادة أو عقداً مخصوصاً يتوقف على شرائطه ورتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات أيضاً وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق إلا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي بآثاره وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتفقت بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بالطهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وإن وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والإيجاب والقبول وقد يقال إن الفعل إن كان موضوعاً في الشرع لحكم مطاوع شرعي ولا حسي (قوله يقتضي القبح لعينه) أشار

كان وصفاً لحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول لأن القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وإن كان مجاوراً لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على أن النهي عن قربان للجوار وهو لا يذوق حتى إن قربها وجد العلق يثبت النسب اتفاقاً وإن كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو كالاول أي يقتضي القبح لعينه إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشرعية باصلاً إلا إذا دل الدليل على أن النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقاً وإنما وردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم أنه لا فرق عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات (هو قول لصحة لها) أي للشرعيات (شرعاً لا وإن تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنها إذا دعى درجات المشرعية والباحة وقد اتفقت ولأن النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشرعية) اعلم أن الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى في أمرين أولهما أن النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلاً يقتضي القبح لعينه عنده وفائدة أن يكون التصرف باطلاً وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصلاً وثانيهما أنه إذا وجدت القرينة على أن النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه باطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحاً باصلاً لا بوصفه ونسبته فاسد وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليل المذكوران في المتن يدلان على مذهب في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلاً

(قلنا حقيقة النهي توجب كون النهي عنه ممكناً فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور
 لاصحنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخضم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان
 يكون ممكناً بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى الشرعي واللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة
 التي نهى لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول) تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران
 أحدهما أمر لغوي من غير المعنى (٢١٦) الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعث واشترت وهذا أمر حسي والثاني هذا

القول مع المعنى الشرعي
 المذكور وهذا هو البيع
 الشرعي فان كان النهي عن
 الامر الاول يكون النهي
 عن الحسيات وحينئذ ان
 كانت المفسدة التي نهى
 لاجلها في نفس هذا القول
 من حيث هو القول فلا نزاع
 في كونه باطلا لكن الواقع
 ليس هذا القسم لان
 المفسدة ليست في نفس
 هذا القول وهو بيع هذا
 الدرهم بدرهمين وان
 كانت المفسدة في غير هذا
 القول الحسي لا يكون هذا
 القول قبيحا لعينه كقوله
 تعالى ولا تقربوهن حتى
 يظهرن وان كان النهي عن
 الامر الثاني يجب امكانه
 بحسب المعنى الشرعي فلا
 يكون النهي للقبح لذاته
 أو لجزئه لان ذلك ينافي
 امكان وجوده شرعا
 فيكون لقبح أمر خارجي
 وأيضا اذا اجتمع الموضوع
 له لغة وشرعا لا بد من جل
 اللفظ على الموضوع له
 الشرعي فيجب الامكان

بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لان النهي يوجب قبحه
 كما هو رأي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أي لذاته
 أو لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة
 القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح
 لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه
 الاحكام أم لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض أفعال المكاف لاحكام مقصودة كالصوم والثواب والبيع للملك
 وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع ان شرعي حتى يكون الصوم في يوم
 العيد مناظر الثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه
 قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان
 قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكره وان كان وصفا فاسد عند
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه أو لغيره
 فباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يصح باصله
 لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهي) أصل هذا الدليل
 ما قال محمد رحمه الله تعالى في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغیر السنة لا يقع ان النبي عليه الصلاة والسلام
 نهى عن صوم يوم النحر أنها ناعما يشكون أو عما لا يشكون والنهي عما لا يشكون لغو اذا يقال لا داعي
 لا تبصر ولا داعي لا تظر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا للوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى
 يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف
 النسخ فانه ليبيان ان الفعل لم يبق متصورا للوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر
 الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون
 اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية
 كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرئك فانه في معنى
 النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
 ظاهر وهو القطع بان الحائض اتممت عمارها الشرع صوما وصلاة لاعن نفس الامساك والدعاء
 والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من
 معناه الشرع وذكر صاحب القواعد ان وجود الفعل المشروع باصرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي
 امتنع الاطلاق فلم يبق مشروع لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا
 ان العبد مأمر بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي

بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة
 يوم
 العبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الامل مضافا الى المحل يوجد انشاء
 البيع الشرعي قطعاً بالقدرة حاصل على انشاء المعنى الشرعي بان تشكك باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي
 مقدورا يصح ان يكون منبعا عنه ثم بتبعيه هذا النهي يكون التشكك باللفظ منبعا عنه لانه ان تشكك به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا
 تشكك به ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

(ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمالك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا لا لشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت مقتضى على وجه يبطل (٢١٧) المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه في

الشرعيات يكون باطلا لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث (قيمت على الوجه الذى ادعينا) وهو القبح لغيره (والبعض ساءوا ذلك في المعاملات لما قلنا لافى العبادات أصلا فلا تصح الصلاة فى الأرض المغصوبة) اعلم ان أبا الحسين البصرى أخذ فى المعاملات مذهبا على التفصيل الذى أتى اما فى العبادات فذهب ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلاة فى الأرض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان النهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والنهى عنه عرضا والمشروعات

يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالمسالك مع النية فى الليل وجوابه انه لا حقيقة للصوم شرعا لا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى أى غير المعترفى بالشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لاننا نعلم قطعان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الخبث وصلاة الخائض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل بمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهى) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لازما لخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويوجب للنهى وحاصل الكلام انه ان أراد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالمالك ولادلالة لثنى مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذى ادعينا) يعنى ان النهى يقتضى القبح والمهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا جمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض ساءوا) ذهب المتكاملون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى أبو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لانه لا يجب القضاء واختار انها تصح استدلال المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان أراد بانه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذا لما أتى به لا يكون الامعينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أراد بانه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافتراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهة الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبد خط هذا الثوب ولا تخطه فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعبد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أى منتهيا اليه

(٢٨) - (التوضيح مع التاويل) - (اول) - تحتل هذا الوصف اجانغا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا اذا تعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الاول فحال لانه اما يحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطع التسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق السكل

فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا أن الأمر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم يمكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمر مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم رد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا نظيره في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في جوابه المشروعات تحتل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منها عنه لعارض وبعبارة (٢١٨) أخرى كونه صحيحا ومشروعا باصلا لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى

هذا الاصل) وهو ان المنهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان المنهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصلا لا بدليل ان المنهى للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) على ان المنهى للقبح لعينه أو لغيره (بيطل عنده ويصح باصلا عندنا وان دل الدليل على ان المنهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفه لبيطل عنده ويفسد عندنا أي يصح باصلا لا بوصفه اذا الصحة تتبع الاركان والشروط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بالاتر جيع العارضى على الاصل وعنده الباطل والفساد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على

اذا لو كان قبيحا لجزءه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لا مر وجودا في به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبيح ذلك الجزء لا مر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هـ من قبيل القبيح لجزئه وان كان دخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فاعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذا الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يقتضى وجود جميع الأجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالتطهارة بالماء المغسوب فلو كانت التطهارة مأمورا بها أمر مطلقا أي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منها عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أي عند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء وعدم موافقة الأمر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للشمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانه مجرد اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون منها عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منها عنه لا مر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة مجاورا وفي الصوم وصفا لا مالماسيجي (قوله كالبيع بالشرط) يعني شرط لا يقتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نفع أو لمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع بشرط والمنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للمالك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والرأى) أي وكالبيع بالرأى وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الرأى بالمعاوضة مال بمال من جنسه وفي أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر حلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذا الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناعات فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذا المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بجمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما

خلق

أصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان المنهى لقبح المجاور كالبيع وقت

النداء ما اذا دل الدليل على ان المنهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجرى المنهى على أصله فان بطلان الوصف اللازم بوجوب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم وما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون وجوده وصحته شرعا فيجرى على أصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أو ما اذا دل الدليل على ان المنهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة به صحة الاجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى المنهى على أصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا أي صحيحا (وذلك

خلق لمصالح الآدمي ويجرى فيه الشح والفضة (قوله وصوم الايام المنهية) أعنى العيدين وأيام التشريق فإنه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امسا كاعلى قصد القرية وقهر النفس لمخالفة هواها ونحر يضاهل على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل في مفهومه وبهذا يدفع ما قيل لانسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فإنه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الابدال وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبضه لغيره اذ لو قبض لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم أدل دليل على انه لا يكون منها عنة لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منها عنة لما فيه من ترك الواجب والصد الاصل للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هي الاكل والشرب والجوع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقى الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله لكن صرح النذر به) أى بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لاني ذكر اسمه واجابه على نفسه والحاصل ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانما عقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بنذر المنهى عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله تعالى ان اصوم أيام حيفى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغديوم نحر أو حيفى وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر يجب على نفسه بالقول وبالتقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع يجب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما يجوز وبيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفارة لا مكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف للارز لكونه معيارا لله وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون خبره كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امسا كات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيسكون كل جزء منها منتهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه ان انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبال لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فإنه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فانه قد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صياتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارز كما بالمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا افسد ما فقد افسد عبادة وجب عليه المضى

كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية) هذه أمثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا (لكن صرح النذر به) أى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذ كرايل فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وأما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكره لافعله (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية (وأما الصلاة فى الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها فوجب نقصانا فلا يتأدى به الكمال لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما فاذا وجب كمالا لا يتأدى ناقصا كفى الفجر وقضاء الصلاة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كفى اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة

قال وقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل حتى لو شرع في الصلاة في الاوقات المنهيمة يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها ما ان شرع في الصوم في الايام المنهيمة لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعند) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفه وانما قال عندنا وعند ما مر ان على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور (كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) اوردت ههنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للعاملات (وان دل على ان النهي لعينه) أي لذاته وأجزائه (يبتل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيح حاله) قوله فيكون قبيح حاله تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهي مافي البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافي أصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع أو هو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما أن يصدق على ذلك النهي عنه أو لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصوره ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وما غير صادق كأركان الصلاة للصلاة والايحباب والقبول والمبيع والبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو اما أن يصدق على المزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم (٢٢٠) الايام المنهيمة اعراض عن ضيافة الله تعالى واما أن لا يصدق كالثمن فانه كليا يوجد

فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق إنما يظهر أثره في النفل) اذا فرض في هذه الاوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تأتي في هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوا بخلاف الجار (قوله وليس) أي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخرة صودا أصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع لانه اختص المبيع بالبيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام (قوله وكذا) أي مثل بيع

البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا أصلي فجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما

يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب بدون البيع وأيضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي وما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الرافعة فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا لالمشبهه فان المعادلة بين الزائد والناقص غدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على الزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالمال بالان الشرط أمر زائد وأما البيع بالخبر فان الخبر مال غير متقوم فجعلنا ثمنه لا يبتل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال للمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في أحد الجانبين واما صوم الايام المنهيمة فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير يلزم من الصلاة بل انما يلزم لمن المصلي فان كل جسم متمكن فوقه بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجبت تلك المفاسد أي المفاسد المذكورة كالمبيع بالشرط والرافعة فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابن شهود) أي يكون باطلا لانه منفي لانه منفي وكلامنا في النهي فبما اشكال وهو ان كان باطلا لا ينبغي أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه) عطف على قوله لانه منفي (وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للثمن والحل تابع له

لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالامة المجوسية والعبد) أي وان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في أن النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما (٢٢١) انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلاً

بخلاف البيع لان وضعه للمالك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلاً كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبيح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً اجاعاً فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمالك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا الاشكال وهو اننا لانسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكماً شرعياً فان الطلاق في الحيض يفيد حكماً شرعياً والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكماً شرعياً لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فخلص الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لانهي ههنا لان قوله عليه السلام لانكاح الابالشيهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما تثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب وجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنامظنة أن يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم أشار الى جواب أهم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل والنهي ثبت الحرمة وينتفي الحل اجاعاً فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما يبطل لظهور أثره في المسائل أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك وحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانها بالنهي ضرورة ان النهي عنه حرام ومعصية لا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس النهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقص على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجاع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكماً شرعياً وذلك لان كلامنا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة والغصب واستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة والسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذاشأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد حكم شرعي فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعاً للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجتماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلا شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبرهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسان بمنزلة الشرب والزنا وليته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجاع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيًا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما توهم نقصاً للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيداً كيده وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعماً للمالك والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واعتد عليه الاجاع (قوله والاسباب) معناه ثم تعدى الحرمة الى الاطراف وإيجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلاً كونه حلالاً أو حراماً لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قوطم حرام زاده وله من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجاً غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا فرق بينه على تخصيصه بولد معين لا نقول لا معنى لتضاف امتزاج الماءين والتخلق الولد بكونه حراماً باطلاً وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلاً

فبحسبنا في أن المنهي عنه لا يفيد حكماً شرعياً هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكماً شرعياً كذلك بل أفاد حكماً شرعياً هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في إيجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء) تقرير ما ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرذ الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة

لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تعدى منه الحرمة الى أطرافه أى فروعه وأصوله كأمهات النساء وتعدى أيضا الى الاسباب أى الولد هو موجب حرمة أمهات النساء فقديم ما هو سبب الولد تمام الولد في إيجاب حرمتهم كما قلنا السفر مقام المشقة في إثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه جعلناها موجبة لحرمة المصاهرة (٢٢٢) لا ذاتا بل بتبعية الولد (وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله صفة الاصل والاصل

وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمة لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يقيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فالزم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لا يجتمع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البذل والمبدل

على ان الحديث ليس على عموميه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم تعدى منه) أى من الولد الحرمة الى أطرافه أى فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الآباء والأمهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النفس كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلماذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والجداد والام والأمهات لان حرمة أمهات الموطوعة وبناتها لا تتعدى الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وبناته لا تتعدى الى الام حتى لا يحرم أم الزوجة وأجدتها على أب الزوج وأجدته فان قيل هب ان حرمة الولد تعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعدىها الى الاصول أجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوعة وأصولها فاذا صار الماء انسا ناتعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوعة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكامله يضاف الى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوعة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لمافات اذ لا جبر بدون القوات ومثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسنة وان قبض في نفسه ويعتبر مقدم ما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشرط وفزال ملك الاصل مقتضى وملك البذل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التى لا تتبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بديل خلافة كفاي التيمم لا بديل مقابلة كفاي البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عا د العبد الآبق قلنا نعم الا اننا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البذل احتراز اعن اجتماع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبذل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال من غير دخول في ملك لغاصب كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البذل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كفاي المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أدهو) أى ضمان المدبر في مقابلة

منه في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر ملك لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (أدهو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وأما الاستيلاء فانه مني لعصمة أموالي وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة (٢٢٢) فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن

سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره)

على ما يئنه من قبل

(فصل اختلافوا في الامر

والنهي هل هما حكم في

الضد أم لا والصحيح انه ان

فوت المقصود بالامر يحرم

وان فوت عدمه المقصود

بالنهي يجب وان لم يفوت

فالامر يقتضي كراهته

والنهي كونه سنة مؤكدة)

يعني اذا امر بالشئ ففعل ذلك

الشئ ان فوت المقصود

بالامر ففعل الضد يكون

حرما وان لم يفوته يكون

فعله مكرها واذا نهى عن

الشئ ففعل الضد ان فوت

المقصود بالنهي ففعل الضد

يكون واجبا وان لم يفوته

ففعله يكون سنة مؤكدة

فالخالف انه ان وجد شرائط

التناقض بين الضدين

فوجب أحدهما بوجب

حرمة الآخر حرمة أحدهما

توجب وجوب الآخر

(لانه لما يقصد الضد لا

يعتبر الامن حيث يفوت

المقصود فيكون هذا القدر

مقتضى الامر والنهي واذا

لم يفوت المقصود فنقول

بكرهته وكونه سنة

مؤكدة ملاحظة لظاهر

الامر والنهي) فان مشابهة

النهي عنه توجب الكراهة

ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصل في الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حصل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تملك العين كافي القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشئ محرم التعرض مخصا لخلق الشرع أو لخلق العبد وعصمة أمواليها غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتلكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أمواليها بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاءهم عليها كاستيلاءهم على الصيد ولما كان هناك مظنة ان يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدارو بعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الا حراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله فصل اختلافوا) في ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به ففعل هو نهى عن الشئ المضاد له ففعل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمن له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن ضده فمنهم من عهم القول في امر الوجوب والنسب فجعل ما نهى عن الضد تحرر بما وتزيرها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحرر بما دون النذب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التباعد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكرها وكذا عدم ضد النهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأى ضد يشتمل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما تكون من حيث انه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان بوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ يدل على وجوب تركه وهذا لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يحل لمن ان يكفن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حيل الكتان الا انه في المعنى نهى عن الكتان فيقتضي وجوب الاظهار لثبوت لا يفوت عدم الكتان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي ليتربصن أي يكفنن ويحسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا

ومشابهة المأمور به توجب النذب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى ولا يحل لمن ان يكفنن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة

تفريع على ان النهى عن الشيء يقتضى وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى وتحسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذکر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمان من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازلها الا ان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأنم الاثم ترك الكف لانهم اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمان فيعجز ان تثبت حرمة الخروج والزواج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي الله تعالى العدة أجلا والاحمال اذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت بمدة واحدة كافي الديون بخلاف الصوم فان الكفر كنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذالم يفوته كان مكرها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسدان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذالم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة احرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهى أعنى ترك لبس الخيط لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس الخيط تركه أعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهى ضرورة لاننا نقول هذا مبني على اعتبار اتمهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ضد لبس الخيط هو ليس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضدي يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لفرق وذلك لان وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما اذا كان

بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس الخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة اثم لا يخفى لطف الابهام في قوله انه المسهل لكل عسير

تم الجزء الاول من التوضيح والتلويح ويليه الجزء الثاني وأوله قوله الركن الثاني

﴿الجزء الثاني﴾

من شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح
لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود
البخاري في أصول الفقه

﴿وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور﴾

هذا الشرح المسمى بالتلويح في كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود
ابن عمر التفتازاني الشافعي المتوفى سنة ٧٩٢ هـ شرح بالقول شرح به تنقيح
الاصول للقاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي
المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان قول العلماء مكيبين
على مباحث كتاب نحر الاسلام البرزوي ووجد بعضهم طاعنين على طواهر ألفاظه
أراد تنقيحه وحاول تبين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردافيه زبدة
مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقیقات بدیعة وندقیقات
غامضة منیعة قلما توجد في الكتب سال كافيہ مسالك الضبط والایجاز فصنف هذا
الشرح بمزوجا وسماه التوضیح فی حل غوامض التنقیح اه ملخصا من كشف
الظنون

﴿طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى﴾

﴿على ثقة أصحابها مصطفى البابی الحلبي وأخويه﴾

(بكرى وعيسى بمصر)

الله

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله الركن الثاني في السنة وهي) في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الأدلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لأنه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الأعلى إلى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعمائمه نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعمائمه يتعلق بها تعلق السوابق كشرائح من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في أحد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فإن قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الأمر والنهي بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لأن المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى انصاف الأمر والنهي به أن الأخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى التواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوم لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرة تهمم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقولهم في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وإشارة إلى أنه لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب إليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولنا من غير دلائل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقتهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى أن المعتبر في كثرة الخبرين بلوغهم حدا يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الأغراض لا يكون متواترا وما ذكره العدالة وتباين الأماكن فتأكيدهم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره ووصول شرائطه في كل

(الركن الثاني في السنة وهي)
تطلق على قول الرسول عليه
السلام وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والأقسام
التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشارك
إلى آخرها والأمر والنهي
(ثابتة ههنا أيضا فلا تستغل
بها وإنما بحثنا في بيان
الاتصال بالرسول عليه
السلام فنبحث في أمور
في كيفية الاتصال وفي
الانقطاع وفي محل الخبر
وفي كيفية السماع والضبط
والتبليغ وفي الطعن
فصل في الاتصال الخبر
لا يخلو من أن يكون رواته
في كل عهد قوم لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطؤهم
على الكذب لكثرة تهمم
وعدالتهم وتباين أماكنهم
أو نصير كذلك بعد القرن
الأول ولا نصير كذلك بل
رواته آحاد

لان الاتفاق على شئ مخترع
مع تباين هممهم وطبائعهم
وأما كونهم مما يستحيل
عقلا والثاني يوجب علم
طما ئينة وهو علم تطمئن به
النفس وتطمئن بيقين الكن
لو تأمل حق التأمل علم انه
ليس ييقين كما اذا رأى
قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم
عن غفلة عن التأمل لانه
يمكن المواضع بناء على انه
آحاد الاصل وانما يوجب
أى الخبر المشهور (ذلك)
أى علم طما ئينة القلب
(لانه وان كان فى الاصل
خبر واحد لكن أصحاب
الرسول عليه السلام تزهوا
عن وصمة الكذب ثم
بعد ذلك دخل فى حد
التواتر فوجب ما ذكرنا
والثالث يوجب غلبة الظن
اذا اجتمع الشرائط التى
نذكرها ان شاء الله تعالى
وهى كافية لجوب العمل
وعند البعض لا يوجب شيئا
لانه لا يوجب العلم ولا عمل
الا عن علم لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم وعند
بعض أهل الحديث يوجب
العلم لانه يوجب العمل ولا
عمل الا عن علم فاما ايجابه
العمل فلقوله تعالى فلاولا
نقر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقوا فى الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم
اعلمهم يحذرون والطائفة

عند التواتر لا بد ان يكون مستند الى الحس سمعا وغيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل
لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والاول) أى التواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور
على شئ مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل
يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت فى نفس الامر غير محتمل
للتقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب والاحسن أن يقال اننا نجد من أنفسنا العلم
الضرورى بالبلاذ النائية كمكة وبغداد والام الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل
التقيض أصلا وما ذلك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضرورى لا يفتقر الى تركيب الحجية حتى انه
يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات فان قيل
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الانفس الآحاد جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالتقيض عند تواترها وأيضا اذا عرضنا على
أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثانى أقوى بالضرورة فلو كان ضرورى بين لما كان بينهما
فرق وأيضا الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف فى التواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجبا لانه تشكيك
فى الضرورى فلا يستحق الجواب كسبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر
الذى يفتح البلاد وتواتر التقيضين محال عادة ولا امتناع فى اختلاف أنواع الضرورى بحسب السرعة
والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاختار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فى عدم احتمال
التقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالمسوفسطائية (قوله والثاني) أى المشهور
يفيد علم طما ئينة والطما ئينة زيادة توطئ وتساكن يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا
فاطمئناها زيادة اليقين وكما لا يحصل للتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئناها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو
المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالتواتر لا شبهة
فى اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تلقاه الامة بالقبول
والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين
وفوق أصل الظن فان قيل هو فى الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبي صلى الله عليه وسلم ما يزيد
على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تزهوا عن وصمة الكذب أى
لغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يحصل
زيادة رجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طما ئينة وليس المراد بتزهمهم عن وصمة
الكذب ان نقلهم صادق قطعيا بحيث لا يحتمل الكذب والالكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن
الثانى والثالث وان لم يمتزها عن الكذب الا انه دخل فى حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فاكثراخبار
الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتذويتها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى أن
خبر الواحد اذ لم يكن راويه الاول متزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطما ئينة وان دخل بعد ذلك فى
حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة فى البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون
علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا الى أنه يوجب العمل
دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الألفظ على استلزام العمل العلم
فذهب طائفة الى أنه لا يوجب العمل أيضا احتجا بما بنى اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى أنه يوجب
العلم أيضا احتجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالى منع اللازم من غير تعرض

ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولا انها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

فصل في الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول أى لم يعرف الاجمادى أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفاً بالفقهاء والاجتهاد كاخلفاء الراشدين والعبادة (أى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وأبى موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين وحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه وحكى عن مالك أن القياس مقدم عليه ورد بان يقرن باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهى الاصل وأيضا اذا ثبت أن هذا علة قطعاً لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع أو خصوصية الاصل أثر أو بالرواية فقط كإبى هريرة

لدفع الدليل وظاهر غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازماً أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لا تمتنع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعداً وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يوجب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظنى ولا جهاد فيه مساع ومحال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاماً الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سامان في الهدية والصدقة حين أتى بطريق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالاكل ثم أتى بطريق رطب وقال هذا هدية فاكل وأمر أصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من أصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام واجبا قبولها على الانام وهذا أولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقهم ما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جعلتها بلغت حد التواتر كشجاعة على وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير تكبر وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبه في الصدق (قوله والاخبار في احكام الآخرة ولا نه يحتمل) دليلاً مستقلاً على كون خبر الواحد موجبا للعمل تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراف والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدل التي ترجع جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه اننا لا نسلم ترجيح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بان خبر الواحد لا يدل على وجوب اليقين وأن احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحاً والالزام القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الظمأ ثبته ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعتراض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفناه في كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان معروفاً بالفقهاء يوجب سواء وافق القياس أم لا والا فاما ان يوافق قياساً ما فيقبل أو لا فيرد وأما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني أو لافان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يرد فلا يقبل أو يستوعب عنه فيقبل أو يقبل لبعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياساً يقبل والا فلا (قوله وحديثه يقبل) أى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقهاء سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب

القياس وذهب أصحاب الشافعية الى أن العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها
 في الفرع قطعيا فالقياس مقدم راجح على الخبر وان كان ظنيا فالوقوف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر
 مقدم وعن أبي الحسين البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي
 تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعي
 واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول
 الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان
 والكذب والقياس محتمل باصله أي علة التي تبنى عليها الاحكام فانها لا تتحقق بقين الا بنص قطعي أو اجماع
 وهو أمر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعيا
 يحتمل أن يكون خصوصية الاصل شرطاً لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون تطرق
 الاحتمال الى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك
 الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعاً (قوله لكنه) أي خبر
 الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف
 بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما أولاً فلان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة
 وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
 واماناً في اطلاق الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا انجبد في كثير من الاحاديث
 شك الراوي وانما استتفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واماناً لثالثاً لانه
 نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير
 الى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد
 ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء عما مسته النار ليس تقدماً للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه
 وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح
 ناسخاً للكتاب ويجب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص
 منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعياً وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز
 أن يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصراة) من صريته اذا جمعت والمراد الشاة التي جمع اللبن في
 ضرعها بالشدة وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سميته
 فيه نظر وكذا المحفلة روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك
 فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر ويروي باحد النظرين
 ويروي من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفاً للقياس
 الصحيح ان تقدير ضمان العدو ان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقية ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصة في عبد
 قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسراً وكلاهما ثابت بالاجماع المتعقد على وجوب المثل أو القية عند فوات
 العين فان قيل فيكون ردها الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك أوجب
 بان هذه الصورة ليست من ضمان العدو وان صريح محال كنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا
 رضاه لان البائع انما رضى لحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكاً للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القية
 قياساً على صورة العدو ان الصريح وهذا تكافؤ كره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام غير الاسلام
 رحمه الله تعالى ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدو ان بالمثل أو القية وأوله

لكنه ان خالف جميع الاقيسة
 لا يقبل عندنا وهذا هو
 المراد من انسداد باب
 الرأي وذلك لان النقل
 بالمعنى كان مستقيماً فيهم
 فاذا قصر فقه الراوي لم
 يؤمن من أن يذهب شيء
 من معانيه فتدخله شبهة
 زائدة تخلو عنها القياس
 وبذلك كحديث المصراة
 وهي ما روى أنه عليه
 السلام قال من اشترى
 شاة فوجدها محفلة فهو
 بخير النظرين الى ثلاثة أيام
 ان رضيها أمسكها وان
 سخطها ردها ورد معها
 صاعاً من تمر والمحفلة شاة
 جمع اللبن في ضرعها بترك
 حلبها ليظنها المشتري سميته
 فيعترف هذا الحديث مخالف
 للقياس الصحيح من كل
 وجه لان تقدير ضمان
 العدو ان بالمثل أو بالقية
 حكم ثابت بالكتاب وهو
 قوله فاعتدوا واعليه بمثل
 ما اعتدى عليكم والسنة

والاجماع

المشكك هجومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى) بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لا في القرآن لان المعبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانه لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضاً على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهلاً للتبليغ فيقصّر في مراقبة بعض ما أتى اليه وأما المحدث الفهيم الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الخرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيس ان من ارتكب كبيرة سقطت عنه التوبة واذا أصر على الصغيرة فكذلك أمان من ابتلى بشيء منها من غير اصرار فتمام العدة الشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجبول يقبل عندنا الشهادة النبي عليه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فاما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصفاً بدفع قوله في أموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوء بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الآن في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا في كفي الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل إيمانه) اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على أن الخرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصال وليس المراد بالاستيصال أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الإيمان ماهو وما صفة فان هذا يحرج عميق تعرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن تذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذا أي أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشروط يقبل حديثه سواء كان أعجمي أو عبداً أو امرأاً ومحدود في قدس تأثبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييزا لنعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصّر بالاثوثة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه والمقتضى عليه لا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا (وهذا) أي الاخبار بالحديث (V) (ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه)

أي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا (بل يلزمه بالتزامه) أي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه وألا ثم يتعدى منه الى الغير) أي يلزم الحكم الناقل

كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبر الآن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول واليه أشار غير الاسلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبي في الترجيح (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لمرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب أو للخبر المتواتر والمشهور أو بكونه شاذاً فيما تم به البلوى واما لمرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر الغفل أو في

أولاً ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه (ولا تشترط لمثله الولاية) أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه وألا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد وألا ثم يتعدى منه الى الغير تبعافلا يكون ولاية على الغير أي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزام على الغير قصد افهنا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (وردت الشهادة أبداً من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسامان رضي الله تعالى عنهما في الفصل في الانقطاع) أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال) الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الضماني مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى الا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لا في وجدتهما مسانيد للجهل بصفات الراوي التي تصححها الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المستدلان الصحابة ارساوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واتحاد تناقضه لكننا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسيه الى الغير ليحمله ما جهله) هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال للجهل بصفات الراوي (ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتم بالغفلة عن حال من سكت عنه

ألا يرى انه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل (٨) ولا يعزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هو لا يقبل عند بعض أصحابنا

ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الان يروى الثقات مرسله كإرواء مسنده مثل إرسال محمد ابن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب أي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أمانا السكنى فظاهر واما في الثقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهم من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد وعين المدعى قوله تعالى بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية) وعند عدم الرجلين أو جبر رجلا وامرأتين وحيث نقل الى مالم يسجد معهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع العيين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت العيين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحسنين ان ذكر الراوى الذى ليس بصحابة جميع الوسائط فالحبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراوى وبين منقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمفضل بفتح الضاد وان لم يذكر واسطة أصلا فمرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى) الا باحد أمور خمسة ان يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهم مختلفون أو ان يعضده قول صحابة أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدل الرواة فيقبل المرسل ويعمل به وانضمام أمر الى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعى رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوى متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوى لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الوسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذى لو أسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذ لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابة ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحاً للنقل جزم بنقله من غير اسناد واذ لم يكن واضحاً نسبته الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذى حمله هو أى الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للنقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعى رحمه الله تعالى يعنى ان جهل السامع بصفات الراوى لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (قوله الا يرى انه اذا قال أخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعى رحمه الله تعالى كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحديثي من لا أنهم الا ان مراده بالثقة اراهم بن اسمعيل ومن لا يتهم بحج بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والامساك لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لاختفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يراد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذاك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يرى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد وعين) هو ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير الجملة يكون بيانا لجميع ما يتناول اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله واقوم للشهادة وأدنى ان لا ترتابوا نص على ان أدنى ما يتفق به الرتبة هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شئ الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتموه وأدناه معناه أقرب من اتقاء الرب على ما هو المند كورفى التفسير (قوله وذكرى المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبني في الاسلام ومخاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه

(وحدث المصراة قوله تعالى فاعندوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بعارضه الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين (٩) قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من

أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل وقوله جيدها وورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمر أو لم يكن فان كان تمرًا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلاً بمثل بدايد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها وورديها سواء (واما بكونه شاذاً في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان خفأؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل) فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة له دلائل

الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن علي رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضاً ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكحديث المصراة) صريح في كونه مخالفاً للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يرد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعياً متواتراً للنظام لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملاً بالدليلين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه أيضاً لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكترلكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فوافق فاقبلوه وما خالفه فرددوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول الله فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في روايته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً ذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وابراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواه غير معروف بالرواية فان قيل المشهور أيضاً لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور وكقوله عليه السلام لا يرب القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله البينة على المدعى واليمين على من أنكر) حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أنقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا إذن الا انه لما اوردها الحديث على أي حنيقة رجه الله تعالى أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبونحنيفة رجه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته بالخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمر مطلقاً لفوات وصف الينوسة ولا نوعاً آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرًا كالخنة العقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعاً آخر لوجود اجزاء الخنة فيها وكذا الخنة مع الدقيق (قوله لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وورديها سواء) اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجواز ان يكون المتغير بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد أمثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله واما بكونه شاذاً) عطف على قوله واما بعارضه الخبر المشهور وكذا

(٢ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدمها أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لا يشتهر وفي المتن إشارة الى هذا (واما بعارض الصحابة عنه نحو الظلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا

اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعاً بسبب كونه معارضاً والثاني ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضاً للكتاب أو السنة المشهورة أو بكونه شاذاً في البلوى العام أو بأعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلماذا كره الوجوه الاربعه شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذا القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطناً وحقيقة أما القسم الاول فلعله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم (١٠) عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فوافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف

فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلاً أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الأدلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضاً وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوى بحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعقود) وسياً في معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى

قوله واما بأعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضه أما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الأدلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأييد مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الأدلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركاً للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسم آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسماً آخر باعتبار انه يحتمل كلاماً آخر كتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضاً ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكروا ما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور وحتى ان أهل المدينة اجتمعوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضاً الا انه اضطررت رواياته فيه بسبب ان علياً رضى الله عنه كان يبالي في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالحق على الترك خاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر في الجهر اثبات في ما لا يسمعه الراوى لاسيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى أن أنساً سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو أو منسوخ لا يقال لاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وروى الحديث زيد ابن ثابت لا نأقوله ليس المراد لاجماع على ترك الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والافه ومتمسك به بالحالة (قوله الا في الصدر الاول) يعنى القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في أهل ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في أمر الدين فان تأدى الى أن يحجب اكفاره كغفلة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لا تتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتد بوضع الاحاديث الا اذا كان داعياً الى هوى بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى أن المراد باهوى ما يؤدى الى الكفر والفسق (قوله فصل في محل الخبر) سواء كان خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

لا شترائط الشرائط المذكورة في الراوى (فصل في محل الخبر) أى الحادثة التي ورد فيها الخبر (وهو اما حقوق الله تعالى في وهي اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بشرائط المذكورة وما كان من البيانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت باخبار الأحاد بشرائط المذكورة أى اذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبر بها الفاسق أو المستور يتجرى لان هذا) اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضر عند الماء فاشترط العدل بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر

الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فواجبنا انضمام التحري به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلاً (وأما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلاً) أي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلاً أي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري (والثانية) أي العقوبات (كذلك عند أبي يوسف رحمه الله) أي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيّنات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقبل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا يمكن الشبهة في الدليل والحد يندري بها وانما تثبت بالبيّنة بالنص) (١١) أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات

كالحدود والقصاص بالبيّنة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البيّنة دليلاً فيه شبهة والحد يندري بها لكن انما تثبت العقوبات بالبيّنة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس بثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبيّنة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الابلغظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الامكان) حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفاً كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الزام فيحتاج الى زيادة توكيد

في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لا بتبناها على اليقين (قوله وأما أخبار الصبي) فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئةهم وكان صبيًا قلنا لو سلم كونه صبيًا فقد روى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جاء به جميعاً فآخبراهم (قوله لا يمكن الشبهة) قد يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الدالة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعني تشترط الامور المذكورة لثلاث تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو لتعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الزام) لتعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعاً (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد) أما لفظة الشهادة فلانها تنفي عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والافدع وأما الولاية فلانها تتضمن كون الخبر حراً عاقلاً بالغاً متمكناً من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الأصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه (قوله والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للشبهة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد يتفقون بالفطر فهو من حقوقهم و يلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الزام اذ لا يخفى ان اتفاعهم بالصوم أكثر الزامهم فيه أظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر غير الاسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي رحمه الله تعالى ومحمد كراقي في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيراً له اذ يشترط ويجوز أن يشترط استحساناً ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف) لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف

والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائماً للمعاملات الخسيسة لاسباب الاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن) فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن تذكر هنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقاً بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقاً (وما فيه الزام من وجه دون وجه

كغزل الوكيل) فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه (ونحو المأذون وفسخ الشركة) لما ذكرنا في عزل الوكيل (وانكاح الولي البكر البالغة) فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان المخبر وكيلاً أو رسولاً يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضولياً يشترط اما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط) انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول (١٢) كاذبا وكفى فلان أو أرسلني اليك ويقول كذا وكذا أو أأخبار الكاذبة

من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أي شبه الزام وعدم الزام (فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو ما بان بقراء الحديث عليك أو بان تقرأ عليه فتقول أهو كذا قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند الحديثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو أما في غيره فلا على ان رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضا اذا قرأ التلميذ فالحافظة من الطرفين واذ قرأ الأستاذ لا تكون الحافظة الامنة وأما الكتابة والرسالة فقام

والحرية سواء أخبر بانه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه أو جعله مأذونا لان الانسان قلما يجحد المستجمع للشرائط يعثه هذه المعاملات أو لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البغض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجحد المستجمع للشرائط يعثه الى وكيله أو غلامه (قوله وان كان) أي المخبر بما فيه الزام من وجهه دون وجه فضولياً يشترط اما العدد أو العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا أخبر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن يخبر في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان العدد تأثير في الاطمئنان ولا نهوا بشرط في الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفي أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني الذكورة والحرية والبالغ لانها اثباتا فلما قال خبر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره انه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالكل سواء أي يكفي في هذا القسم قول كل ميمر كافي القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم بأشترط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الامرين اما العدد أو العدالة (قوله فصل) في كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروى عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقرؤاتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه الحديث كآب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروى عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما يجوز طريق الاجازة ضرورة ان كل حديث لا يجدر اغباله الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجازلة بما فيه (قوله وامام) يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتمادا مقتدى على امامه (قوله والثاني) لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذا حفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسما في زمان الاشتغال بأنواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قرأته ولكن غلب على ظنه ذلك (قوله ودويان القضاء) هو المجموعة من قطع القرائط يس يقال دونت الكتب جمعها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله

مقام الخطاب فان تبايع الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال أيضا والمختار في الاولين أن يقول حدثنا في الاخيرين لقوله أخبرنا أو أأمرنا الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجاز و يجوز أيضا أخبر وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى خلافا لابي يوسف كافي كتاب القاضي الى القاضي له ما ان أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج وأما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الادعاء أو ما الكتابة فقد كانت رخصة فالتقليد عزيمه في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر أي اذا رأى الخطأ تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمه وامام وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أصلا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث ودويان القضاء للامن

من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا ولا يخاف عليه التبدل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في هذا الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضا في الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا أو أخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة بقبول وغير مضموم لا المراد من النسبة التامة أن يذكر الاب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ) أي نعم الله (سمع منامقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولا نه مخصوص بجوامع السكام وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسب اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا هو في ذلك أنواع) أي الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشترا كالأب والجد لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أي السكام لا يجوز أصلا لان في الاول) أي المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله (١٣) لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أي

المجمل والمتشابه (لا يمكن نقله ما بالمعنى وفي الأخير) أي ما كان من جوامع السكام (لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لعان تقصر عنها عقول غيره (فصل) في الطعن وهو ما من الراوي أو من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجرورا كحديث عائشة رضي الله عنها أي امرأة نكحت بغير إذن ولها ففكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاشية انه دعاء للنقل باللفظ لكونه أفضل (قوله ولا نه مخصوص بجوامع السكام) يعني بوجده في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان السكلام في غير جوامع السكام مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ماورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقا (قوله فاما كان محكما) أي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به في غير الاسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله فصل في الطعن) كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبة الاقرب (قوله وان عمل) أي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يخرج لجواز انه كان منهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها) ترك بينهما ما ذكر عروته وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذي اليمين) هو عمرو بن عبدود سمي بذلك لانه كان يعمل بكتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروى عنه لا يكون جوا وذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقوله ما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه أبو بھريرة وهو متأخر الاسلام وقدرناه عمر بن الخطاب بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله ولان الحل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه)

أمره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها ولا يعلم التاريخ لا يخرج واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه ردمه الباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان أنكرها صريحا كحديث عائشة أي امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جوا عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذي اليمين) وهي ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاء من فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليمين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتهما فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليمين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما مع انه كاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولان الحل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروى عنه ويكون جوا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان عمرا قال لعمر أماند كرحيت كنيافي ابل فاجنبت فتممكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله تعالى عنه) قال كنيافي ابل الصدقة فاجنبت فتممكت في التراب فذكر ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم تذكر

عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمكنت الذابة في التراب أي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمار لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبلة
عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمار احكى حضور عمر وعمر لم يتدكر ذلك في الاول اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتدكره لا يكون
مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن (١٤) سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى

فان قيل ان أريد بالكذب النسبة الى تعدد الكذب فليس بل لازم لجواز ان يكون سهوا أو نسيانا وان
أريد به أعم من ذلك فلا ولوية لان المروي عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معتمولا به وفيه
نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار
والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا أتدكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول
يسقط بخلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساوى يافقد تساقط
فلا يعمل بالحديث (قوله ويكون جرحا عند أبي يوسف) لقصة عمار وقديس تدل بانه يلزم الانقطاع
بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التدكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقاما يسلم
الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلام من عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين
فلا يرتفع بالشك (قوله ولم يعمل به عمر) وعلى رضى الله عنهم فان قيل قدر روى ان عمر رضى الله عنه نفي
رجلا فلحق بالروم مرتدا خلف والله لا أنفي أبدا أجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حاد المالحف اذا الحسد
لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف
ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وفهقهت الاحباب في الصلاة بمحض من كبار الاصحاب وأمر النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر
بالبكر ذكره النبي عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه (قوله فان كان
الظن مجحلا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكروا أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل
لم يقبل لان العدالة أصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما الصدر الاول فلا يترك الجرح المبهم لجواز
ان يعتقد الجرح مالم يسلم بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجرح الصدق والبصيرة باسباب
الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجرح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك
يقبل جرحه المبهم والافلا (قوله ومالم يس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر
ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعني
ان الافعال التي لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولأتمته
بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام أو يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضا فاعله
فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب
وفرض) يعني ان فعله بالنسبة اليها يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم
لا مستحبا أو فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعي لانه
لا يقرر عن الخطأ على ماسيا تي (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة
الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لاعن الحق الى الباطل وعن الطاعة
الى العصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من
غير قصد) قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد
القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى
الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير

ألم تسمع قول عمار لعمر
ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعثني أنا وأنت فاجنب
فتمكنت الصبيحتان
رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاخبرناه فقال عليه
الصلاة والسلام أما كان
يكفيك هكذا ومسح
وجهه وكفيه واحدة وقال
عبد الله أفلم تر عمر لم يقنع
بقول عمار (وهذا فرع
خلافهما في شاهدين شهدا
على قاض انه قضى بهذا ولم
يتدكر القاضي والثاني انه
ان كان من الصحابي فيما
لا يحتمل الخفاء يكون جرحا
نحو البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام) ولم يعمل
به عمر وعلى رضى الله
عنهما ولا يمكن خفاء مثل
هذا الحكم عنهما وفيما
يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل أبو موسى
بحديث الوضوء على من
فهمه في الصلاة لانه من
الحوادث النادرة فيحمل
على الخفاء عنه وان كان
من أئمة الحديث فان كان
الظن مجحلا لا يقبل وان
كان مفسرا فان فسر بما
هو جرح شرعا متفق عليه
والطاعن من أهل النصيحة

لا من أهل العداوة والعصية يكون جرحا والافلا ومالم يس بطعن شرعا قد كور في أصول البردوى
فان أردت فعليك بالمطالعة فيه (فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام) فنه ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى
به وهو اما مخصوص به أو زلة وهي فعل من الصغائر يفعل من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها

ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانها على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فلا تخذر
الذين يخالفون عن أمره أى فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به
والتخذر عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقضى بقاؤه وأفعاله قال الله تعالى لا برأهم عليه الصلاة والسلام انى جاءك للناس
امامو ذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر **فصل** فى الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوق وقع في سمعه
عليه الصلاة والسلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له بآية الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلاة
والسلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجلوا في الطلب الروح القلب (وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدي لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى اياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله
وكل ذلك حجة مطلقة بخلاف الهام للولاء فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرائى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظ
الوحي الظاهر لا غير وانما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره للجزء عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما
والتخذر عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعدم قاعته وبأولى الابصار والحكم داود وسليمان عليهما
الصلاة والسلام بالرأى في نفس غنم القوم) يقال نفثت الغنم والابل نفوسا أى رعت ليل بالاراع روى ان غنم قوم وقعت ليل في زرع جماعة
فأفسدتها فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغنم لصاحب

(١٥)

والسلام وهو ابن احدى
عشرة سنة غير هذا أرفق
بالريقين فقال أرى ان
تدفع الغنم الى أهل الحرب
يتنفعون بالبيانها وأولادها
وأصوافها والحرب الى
أرباب الشاة يقومون عليه
حتى يعود كهيته يوم أفسدته
ثم يترادون فقال داود عليه
الصلاة والسلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم
بذلك اما وجه حكومة
داود عليه الصلاة والسلام
ان الضرر وقع بالغنم

يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند الثبوت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمة
(قوله ففعله المطلق) أى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه ذلة وأسهوا
أو مخصوصا بالنبي عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك
الفعل بالنسبة الى النبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا
وحاصل الاخبار من الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه الصلاة والسلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا
الاتباع أم لا واعتراض على مذهب التوقف باننا ما ان نمنع الامتثال من الفعل ونذهبهم عليه فيكون حراما أولا
فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب اننا لا نمنعهم ولا نذهبهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم
لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته
وعلى الثاني اننا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى
الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وأيضا فيه اثبات الحرمة
بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان ارى بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على
ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان ارى بمجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقعية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة
بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظ الوحي الظاهر لا الاجتهاد) واستدل عليه

فسألت الى المجنى عليه كما في العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام انه جعل الاتباع بالغنم بازاء عافاة من الاتباع بالحرب
من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرب حتى يزول الضرر والنقصان (لقوله عليه الصلاة
والسلام أرايت لو كان على أيبك دين فقضيته الحديث) روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فرضة الحج أدركت أبى شيخا كبيرا
لا يستطيع ان يستمسك على الرحلة أفيجزئني ان أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أرايت لو كان على أيبك دين فقضيته أكان يقبل
منك قالت نعم قال فدين الله أحق ان يقبل (وقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو تضرعت بماء ثم حججته الحديث) روى ان عمر سأل النبي صلى الله عليه
وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام أرايت لو تضرعت بماء ثم حججته أكان يضرك (لكن يحتمل في الحديثين ان النبي صلى الله عليه وسلم
علمه بالوحي لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولانه أسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل
فيحال ان يخفى عليه معاني النص) المراد بها العلل (فاذا وضح له لزومه العمل ولانه شاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى
بدر برأى أبى بكر رضى الله عنه) روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل
ابن عمه أبى طالب فاستشارا بآبكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك
وأخرجوك فقد همهم وأضرب أعناقهم فان هؤلاء أمة الكفر وان الله عز وجل أغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحزرة من عباس ومكنى
من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برأى أبى بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فن عليهم حتى نزل قوله

تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسك فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحد باخطأ فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما كان سببا لسلامتهم وتوهم وان فداهم بشقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم أن قتلهم أعز للسلام وأهيب لمن وراءهم وأفل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لوزنل بنا عذاب ما نجا الا عمر وهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسير لم أى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول اليزدوى ومن ذلك ما روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطرا من المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعنا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرأ أو قرى فاذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقل عليه السلام (١٦) انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت أن أصرفهم عنكم فاذا ايتهم فذاك

ثم قال عليه السلام للذين جاؤا الصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء أى الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفتى فى الحادثة يعمل بالرأى) لماذا ذكر فى هذا الفصل أنه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأى

صريح بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى اليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بأنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضا وحيا لانقطاع الهوى واستبدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الاعناد المجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا يجوز بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لوجود الوحي القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال كالاتحاد الذى سنده الاجتهاد وهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بأنه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بأنه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهاد بين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة أوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كد اود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلم النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقرير الوجوه والتخيير الرأى اذ لو كان لتطبيق قلوبهم فان لم يعمل برأىهم كان ذلك اذى واستنزاع لا تطيبا وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى واذا جاز له العمل برأىهم عند عدم النص فبرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل فى الشرائع) أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا أن يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كوط لا براهميه وهرون موسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة وموسى عليه الصلاة والسلام فحين أرسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكر واغير مختص بالاصول) دفع لما ورد فى الفریق الثانى

بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند منه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيا لانقطاع الهوى) وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فيه ادهم اقتده وقوله تعالى مصداق لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لعل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرائع الماضية لخصوص الابدليل كما كان فى المكان) أى كان فى القرون الاولى لسل كل قوم نبى ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص لمعين (وما ذكرنا) وهو قوله تعالى فيه ادهم اقتده وقوله تعالى مصداق لما بين يديه (فذلك فى اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شرعية لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا لآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فعل به على انه شرعية لنا لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى وما ذكر واغير مختص بالاصول بل فى الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا ههنا لىكن لما يبق الاعتماد على كتبهم للتحرى بشرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

(فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لانه لم يرفع له لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء) لعدم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد خطيء ويصيب عند اهل السنة (وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي) تمام الحديث أبي (١٧) بكر وعمر (ولان أكثر اقوالهم مسموع

من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرائهم أصوب لانهم شاهدوا وما ورد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة محبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع والكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأى منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا) أي الاقتداء في بعض المواضع بان تقلدهم وتأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في بعض المواضع (بان نسلك مسلكتهم) أي في الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم (وأما أيضا كل ما ثبت فيته اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في

من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرة لا مصدقا واجب بان النسخ ليس تغيير ابل بيان لما تته فلما تته مدتة ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمننا الاتباع على انه شرعية لنبيينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون نتيجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل نتيجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة محبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكروا الامام السرخسي رحمه الله تعالى انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابي حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا بعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به (قوله باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان) وهو يشارك العام والخاص والمشارك ونحوهما من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وأخذ كذا البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التفرير وذكروا كراهية وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار الحكم الحادثة الا ان نفي الاسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقبوا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير الا انه أخذ كراهية من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة فان قيل الغاية أيضا بيان لمدة فكيف جعلها بياننا معنى الكلام لا لازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا الشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم اتوا الصيام الى الليل فلهاذا جعل الغاية بياننا معنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة اليها حيث نفهم من اطلاق الحكم التأييد (قوله فلا يجوز التخصيص) أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه أو يكون بما فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا فقد يجب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب

(٣) - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) جلالتهم كشرع خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له) وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده (وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد) وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله أعلم (باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان) وهو اظهار المراد وهو ما لم ينطق أو غيره الثاني بيان ضرورة الاول اما ان يكون بياننا معنى الكلام أو لا لازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير أو معه الثاني بيان تغيير كالاقتضاء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما سكن الثاني أكد بما قطع الاحتمال أو محمولا كالشترك

والجمل الثاني بيان تفسير
والاول بيان تقرير في بيان
التقرير والتفسير يجوز
للكتاب بخبر الواحد دون
التغيير لانه دونه فلا يغيره
فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد عندنا على ما سبق
ولا يجوز تأخير البيان عن
وقت الحاجة لانه تنكيف
بما لا يطاق وهل يجوز
تأخيره عن وقت الخطاب
في بيان التقرير والتفسير
يجوز: موصولا ومتاخيا
اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا
بيانه وبيان التغيير لا يصح
متاخيا الاعتدال بن عباس
لقوله عليه السلام فليكفر
عن يمينه الحديث جاء
بروايتين احدهما من
حلف على يمين ورأى غيره
خبرها منها فليكفر عن
يمينه ثم ليات بالذي هو خير
والاخرى فليات بالذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه
وجه التمسك لئان النبي عليه
الصلاة والسلام اوجب
الكفارة ولو جاز بيان
التغيير متاخيا لما وجبت
الكفارة أصلا لجواز ان
يقول متاخيا ان شاء الله
تعالى فيبطل يمينه ولا يجب
الكفارة (وطريقه انه
لما جاء في كتاب الله تعالى
وجب حله على وجه لا يلزم
التناقض فقلنا الكلام
اذا تعقبه غير توقف على
الآخر فيصير المجموع
كلما واحدا كما ذكر في

الجمع وهو أولى من ابطال الخبر بالكيفية وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد
من غير تكثير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا
لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي
من اجماع أو غير وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض بصيرظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تنكيف الحال ولا اعتداده
وما روى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخطيط الابيض من الخطيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان
أحدا اذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيناه وهو محمول على ان هذا
الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التقرير والتفسير
يجوز موصولا ومتاخيا اتفاقا) أي بيننا وبين الشافعي رحمه الله تعالى والافندأ كثيرا المعزلة والخنا بلة
وبعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان الجمل عن وقت الخطاب فان قلت فافادته الخطاب على تقدير تأخير
البيان قلت فافادته العزم على الفعل والتهويل عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب
بالمهل فانه لا يفهم منه شيء ما أصلا واستدل على جواز تأخري بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه أي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فأتبع قرآنه فتكرريه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان
علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه وانما جعل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع
الاشتباه وانما سمى التغيير بيانا فاصطلاحا ولو سلم في بيان التفسير من اذ اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم
المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك في بيان التغيير قد خص منه بالاجماع (قوله وبيان التغيير)
ان كان بمستقل فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الاموصولا بحيث لا يعد في العرف
منفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه أو سهال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متاخيا تمسك الجمهور بقوله
عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستن أو يكفر فوجب أحداهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على
التعيين بل الواجب أحد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لانه لو جاز
التراخي لما وجبت الكفارة أصلا معينا ولا بخبر فان قيل قد روي ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لا غزون
قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأله اليه ودعن مئة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبيكم
غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقوان لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبيكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل
على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سهال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان
يعود الى قوله غدا أجيبيكم بل معناه أفعمل ذلك أي أعاق كل ما أقول له اني فاعل ذلك غدا بمشيئة الله
تعالى ان شاء الله كما يقال لك اعمل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على
ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال
الاستثنائية وان لم تقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في
زمان واحد والاما كان تغيير الجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى تحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي
وذلك لان جعل المجموع كلاما واحدا موجباً للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلاً وساكناً عن ثبوته
ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو اتفقت على بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل
مفهوم الخافقة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم
ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا ينبغي انه على هذا

(الشرط) أي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله تعالى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أي المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (للقصة البقرة) أي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعيم الصفراء وغير هاتم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى واهلك) في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك (١٩)

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيزا والنصارى عبدوا المسيح وبنو امليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعني عزيزا وعيسى والملائكة (خصنا متراخيا) أي خصت الآياتن تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله انه ليس من أهلك) وقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح أى بقرة شاءتم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلمنا تناوله

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغير وقد يقال انه كان أولا لايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير (قوله) واختلف في التخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون الا بالاستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يقتضيه بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية ويدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصر يحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في التقييد والتكرار في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والافلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بانه متراخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا بان يذبحوا بمتجدد وان الامتثال انما حصل بذبح البقرة العينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهورئس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التبعين كان تعنتا وتعلالا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمسكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكر أو أنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من أهلك (قوله لان ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجهور أئمة اللغة على انها تم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء علما ورد ابن الزبير هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن تخطيطه فالجواب انه انما أوردناه تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فان أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما أجهلك بلغه قومك أما علمت ان ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص

لكن استثنى بقوله تعالى الامن سبق فان أريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان أريد بالاهل ايماننا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو ايماننا براديه الاهل ايماننا أو الاهل قرابة فان أريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الامن سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان أريد الثاني أي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخى بقوله انه ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلك الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لان ما لغير العقلاء (وانما

أوردته تعنتاً بالمجاز أو التغليب فقال إن الذين سبقتم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح من أحياءنا أو ما هو غير لا يصح
 الأموصولا اتفاقاً كالاستثناء وإنما اختلفوا في التخصيص بناء على أنه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف أن العام عنده دليل فيه
 شبهة فيتمثل الكل والبعض في بيان إرادة البعض يكون تفسيراً فيصح مترادفاً كميان المجلد وعنده ناطق في الكل فيكون التخصيص
 تغييراً (موجباً) أقول لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على أن العام محقق عنده فعلى هذا كلاهما يكونان
 تفسيراً عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندهنا كلاهما تغيير وهو
 لا يجوز الأموصولا (فصل في الاستثناء) وهو مشتق من الشيء يقال ثني عنان فرسه إذا منعه عن المضى في الصوب الذي هو متوجه إليه
 اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على (٢٠) المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاهما بما يجب تعريفه به لكنني لم أفعل كذلك

لأن الاستثناء الحقيقي هو المتصل وإنما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قبها منه لكن أوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا واخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف نفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لأن من قال هو إخراج بالا واخواتها أن أراد حقيقة الإخراج فممتنع لأن الإخراج إما أن يكون بعد الحكم فيكون تنافضاً والاستثناء واقع في

العام (قوله وأصحابنا قالوا) أن الخلاف مبني على أن التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في أن كلاهما بيان تفسير وإنما اختلفا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعنده وأقول المحققون من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من التخصصات وذلك لأن المراد في الاستثناء مجموع الأفراد لكن لا يتعلق الحكم إلا بعد إخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بلانزاع فالصواب أن يقسم أولاً إلى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب إلى أن لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجزه من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم أن الاستثناء هو الإخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك إلى المنع عن الدخول لأنه أن يريد الإخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان أراد الإخراج عن تناول اللفظ أياه وتفهامه من اللفظ فلا إخراج لأن تناول باقي بعد وان أراد بالإخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد وعنه وأنت خير بان تعريفات الأدباء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لأن الدخول هو الحركة من الخارج إلى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا واخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل وإطلاق التخصيص على الجميع باعتبار أنها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فإن قيل يدخل في التعريف الوصف بالأو غير وسوى ونحو ذلك قلنا إن تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والافلاتقاض لعدم تناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر إلى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر إلى أنه اظهر أن المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الأول وليس مختاراً عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير إلى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث أنه رفع البعض وبيان من حيث أنه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق إلى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضاً من حيث أن قولك لزيد على عشرة الأثلاثه أثبات للثلاثة في

كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الإخراج لا تكون إلا بعد الدخول والمستثنى غير

ضمن داخل في حكم صدر الكلام فممتنع الإخراج من الحكم وإنما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث تناول أي من حيث أنه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام ومضاهوا الإخراج ليس من حيث تناول لأن تناول بعد الاستثناء باق فعمل أن حقيقة الإخراج غير مرادة على أنهم صرحوا بأنه إخراج ما لا يدخل فعلم أن المراد بالإخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحد ودقالتعريف الذي ذكرته أولى (قالوا هو بيان تغيير لأنه غير موجب صدر الكلام إذ لا دلالة لشمول الكل ومنع ذلك أنه بيان لمعنى الكلام لأنه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فإنه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله على عشرة الأثلاثه لا يدخل ما أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الأثلاثه يكون بياناً لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) في أن كلاهما يبين أن الحكم المذكور في صدر الكلام وأرد على بعض أفراد الحكم في البعض الآخر بخلاف الحكم في البعض الأول ولا فرق بينهما على هذا المذهب إلا أن الاستثناء

على عشرة الاثلاثة صدر
الكلام عشرة والثنا ثلاثة
والباقي في صدر الكلام
بعد المستثنى سبعة فكانه
تكلم بالسبعة وقال له على
سبعة وانما قلنا انه على
الاخيرين تكلم بالباقي
بعد الثنا ما على المذهب
الاخير فلان عشرة الاثلاثة
موضوعه السبعة فيكون
تكلم بالسبعة وأما على
المذهب الثاني فلانه
أخرج الثلاثة قبل الحكم
من أفراد العشرة ثم حكم
على السبعة فالتكلم في حق
الحكم يكون بالسبعة أي
يكون الحكم على السبعة
فقط لا على الثلاثة لا بالتق
ولا بالاثبات (الا ان على
المذهب الاخير يكون
فما اذا كان المستثنى منه

عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاء في غير زيد) لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في أن الاستثناء على كاهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو أن على المذهب الأخير المستثنى منه إذا كان عدديا كقوله له على عشرة الاثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاء في القوم الازيد فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الاو غير صفة (وعلى المذهب الثاني آكد من هذا) أي المذهب الثاني هو أن المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فلا استثناء على هذا المذهب آكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما (لان ذكر المجموع أولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول) أي على المذهب الاول (يكون اثباتا ونفيا بالنطوق) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جاتين احدهما مثبتة والاخرى

منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة له على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون كد من هذا فلا لاقه على الحكم في المستثنى تكون اشارة لامطوقا (حجته) اى حجة المذهب الاول (ان وجود التسكيم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التسكيم الموجود فلا واجماعهم) (٢٢) اى اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التسكيم مع عدم حكمه

قوله بعد الحكم اى اطاق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) فما احتج الناهبون الى المذهب الاول بأنه لا بد أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة اذ لا ثالث والاول باطل لا قطع بأنه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكاملها لا يمنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لثب حسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد أورد غير الاسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب المصنف الى أن القول بأنه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها يتججعا على المذهب الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التسكيم اى القول بعدم التسكيم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التسكيم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمنع حكمه في القدر الخصوص فهنا ثبت التسكيم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا أنه يمنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارضة وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في أن الاستثناء يدل على أن حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لاني حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة أنهم أجمعوا على أن قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لم يقرر اقرار بوجود الله تعالى بل ينفي الالهية عن ماسواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالهية لله تعالى ونفيه عما سواه ولا شك انه لو تسكيم بكامة التوحيد دهرى منكرو لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت أن الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وأنه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق أن هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتمعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي الآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالمصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى أن الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتسكيم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التسكيم بالاختصاص الى التسكيم بالاطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكاملها على ما سبق من أن الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر

في البعض شائع (على أنه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشترت الجارية الا النصف او التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أو رده على طريق الاشكال ويثبت فساد توجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشترت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقط استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فلم ان المراد بالجارية لم يكن نصف بل ربعا

والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب الجواب الذى خطر بباله هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول لكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول لكل ثم الاستثناء من المتناول ان المراد فيكون استثناء النصف من الكل

(والجواب) أي عن الدليل

على المذهب الأول (إن

العشرة) هذا جواب

عن قوله إن وجود التكلم

مع عدم حكمه في البعض

شائع (لفظ خاص للعدد

المعين لا عام كالسبعة

يجوز ارادة البعض

بالاستثناء كما لا يجوز

بالخصيص ولو صحت مجازا

فلاصل عدمه وقولهم هو

من الاثبات نفى والعكس

مجاز والمراد أنه لم يحكم عليه

بحكم الصدر لأنه حكم عليه

بنقيض حكم الصدر

وقوله عليه الصلاة والسلام

لا صلاة إلا بطه ورهوه

لا صلاة بغير طهور ولو كان

نفيا واثباتا يلزم صلاة

طهور ثابتة فيصح كل صلاة

بطهور لعدم النكرة

الموصوفة ولأن الاستثناء

متعلق بكل فرد) وقولهم

هو من الاثبات نفى الخ

جواب عن قوله واجاءهم

وقوله لم يحكم عليه أي على

المستثنى وإنما جملنا قولهم

على المجاز لانا لما أبطلنا

المذهب الأول فعلى المذهبين

الاخيرين المستثنى غير

محكوم عليه لا بالنفي ولا

لا اثبات ووجه المجاز اطلاق

الاخص على الاعم لان

الحكم عليه بنقيض حكم

الصدر أخص من قولنا

حكم الصدر منتف عنه

وقوله عليه الصلاة والسلام

لا صلاة إلا بطه ورهوه

الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولاً فإن المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بأنه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي إذا كان استثناء متصلاً مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم الأصول طمان يراد بالأصابع الأنامل ويخرج منها الأصول على أنه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القليل لأنه أراد بالجارية نصفها مجازاً وأخرج النصف منها باعتبار أنها تتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانياً فلأنه غير اعتراض ابن الحاجب هر باعن اشكال الضمير وتقر برأيه انما قاطعون بان من قال اشترت الجارية الانصفها لم يراد بالجارية نصفها والزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعاً وأيضاً يلزم التسلسل لأن استثناء النصف من الجارية يقتضي أن يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وأيضاً انما قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكاملها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يلزم أن يراد بالجارية معناه المجازي وضميرها معناه الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الأولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وإن المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما إذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازاً ولما كان هذا ضعيفاً بناء على أن المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض أعضائه قال ولو صحت أي الارادة مجازاً فلا يصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح أن يراد الكل ويكون تعاقب الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك أن هذا دليل مستقل على نفى المذهب الأول ولا بد في جملة جوابا عن الحجة الأولى من تكلم وأجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة أن الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجه الأول أنهم أجمعوا على أنه استخراجه وتكلم بالباقي بعد الثنية أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأول على المجاز وإنما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به في غير الاسلام رحمه الله تعالى من أن كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام إلا أن موجب صدر الكلام ثابت فصلاً وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك أن ثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وإن لم يكن السوق لاجله الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول دون الاخيرين وقد أبطلنا المذهب الأول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطه ورهوه على ما سيأتي واعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن القول بكون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس إنما يصح على المذهب الأول بل هو عينه وأما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلاً لا بالنفي ولا لا اثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى أنه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالشبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الشبوت (قوله ووجه المجاز) أي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة إلا بطه ورهوه فان حكم الصدر وهو عدم

بالباقى بعد الثبوت (هو لا صلاة) بغير طهور وليس هو نكياً واثباتاً لان تقديره لا صلاة ثابتة الا صلاة ملصقة بطهور فلو كان نكياً واثباتاً فالجمله
الاثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة (٢٤) وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فغير واعين
اتقاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبير اعين اللازم بالمزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس
قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال محازا لانك اذا قلت
لفلان على ألف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كالموقفينها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف
لوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نكياً واثباتاً) أو رد دليلين على أن الاستثناء في مثل
لا صلاة الا بطهور لا يجوز أن يكون اثباتاً وان كان من النفي الاول أن لو كان اثباتاً لكان معناه صلاة بطهور
ثابتة أى محيطة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور محيطة وهذا
باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية
الفساد للقطع بان مثل قولنا كرمت رجلاً عالماً لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف عامة تامة للحكم بحيث
لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلاً عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة بما
قدح فيه كثير من العلماء الخفية فضلاً عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد
في أن من حلف لا كرم من رجلاً عالماً يبرأ اكرام عالم واحد وأما من حلف لا أجالس الارجل عالماً فأتى
لا بحث بمجالسة عالين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لا أجالس الارجل على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني أن قوله
عليه الصلاة والسلام لا صلاة سلب كلى معنى لاشئ من الصلاة بجائزة والسلب الكلى عند وجوب
الموضوع في قوة الإيجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة غير جائز
الا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذا تعلق بالبعض لزم جواز البعض
الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد
والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات مانع عن الصدر بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى كل
واحد من افراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل
واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد أخرج من الحكم التعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير
بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثاني مبنى على أن يكون قوله الا بطهور حالاً والمعنى لا صلاة
جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلاة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها
جائزة حينئذ كما نقول ما جاء في القوم الارا كين بمعنى جاؤا را كين لا ماشين من جهة ان الحكم الثابت
على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض
يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلاً عن ان يكون حجة وكيف والحكم الكلى
في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون
البعض والدليل الاول مبنى على أن يكون خبراً والمعنى لا صلاة الا صلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن
يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة الله على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق
النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضاً ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة
جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يقتضى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ
نقيض السلب الكلى إيجاب جزئى كما يقال ما جاء في أحد الارا بكا (قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم

ماد لنا عليه في فصل العام
فصار كقوله كل صلاة
بطهور ثابتة وهذا باطل لان
الشروط الاخران كانت
مفقودة والطهور موجودا
لانجوز الصلاة وأيضاً صدر
الكلام بوجوب السلب
الكلى أى كل واحد
واحد من افراد الصلوات
غير جائزة ثم الاستثناء يجب
ان يتعلق بكل واحد واحد
والا يستلزم جواز بعض
الصلوات بلا طهور واذا
كان الاستثناء متعلقاً بكل
واحد واحد والاستثناء
يكون من النفي اثباتاً يلزم
تعلق الاثبات بكل واحد
واحد فيلزم كل صلاة بطهور
جائزة معناه كل واحد
واحد من الصلوات غير
جائزة في حال الا في حال
اقترانها بالطهور فالجمله
الاثباتية قولنا كل واحد
واحد من الصلوات جائزة في
حال اقترانها بالطهور فان
قيل قوله لا صلاة الا بطهور
يشكل عليكم لا علينا
لانكم قد ذكركم في فصل
العام ان النكرة الموصوفة
عامة لعموم الصفة وأوردتم
للثبات لا أجالس الارجل
عالمه ان يجالس كل عالم
فقوله لا صلاة الا بطهور عام في جميعكم فساد ان أحدهما مذ كرم انه يلزم ان تكون كل صلاة
بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتاً واثباتاً لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان
الاستثناء من النفي اثباتاً يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كمالا الصورتين أى في قوله لا أجالس الارجل عالماً

قائلون
بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتاً واثباتاً لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان
الاستثناء من النفي اثباتاً يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كمالا الصورتين أى في قوله لا أجالس الارجل عالماً

وقوله لا صلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كتيبهما لكن في قوله لا أجالس الارجال عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فإباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لالان الاستثناء من النفي اثبات وأما في قوله لا صلاة الا بطهور كل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وأيضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاتبائية فتعم لمعوم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان (٢٥) له ان يقتل مؤمنا عدا الا انه كان له ان يقتل

خطأ لانه يوجب اذن الشرع به) ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا نجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محض لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بإرادته وهذا أقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حاولوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرار عن هذا لكن الاصل هو المتصل (وأما كلمة التوحيد) جواب عن قوله وأيضا ولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما (فلان معظم الكفار كانوا أمركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى إشارة على الثاني) أى على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس الارجال عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا ان تصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب اننا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعالم لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالإباحة الأصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل (قوله وأيضا) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه سلم في باب القياس ان من مررتب اثبات العلية بطريق الإيماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الان ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة للجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتقر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز اتقاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتب الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا تتوقف الكتابة على شيء آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم ان يمنع كونه دليلا لادلاله مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريضة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه فالوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول أحوال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفعلا والاستثناء المفعول متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويقتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأيضا كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى الثاني للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع أوجب على الاول بان محل الخلاف هو اطراده هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوت بطريق الإشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لا تتفاته في مثل لا صلاة الا بطهور وعن الثاني بان مبنى الامر على الاعمال الاغلب وحكمه باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب

(٤ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) حكم على الباقي واتماقلنا ان وجوده تعالى ثبت على هذا المذهب بطريق الإشارة لانه لما ذكر الاله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون إشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والاله أخرجه منه (وضرورة على الاخير) أى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب في المذهب الاخير (انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أى المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعلبك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذ ليس المراد انه مركب

موضوع مثل بعبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلاً فيكون هناك وضع كل (أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقي وضعاً كلياً لاوضاعاً جزئياً واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالأوضاع التصريفية والنحوية فى الأوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام ورجل لكن فى الأوضاع (٢٦) السكينة لانسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق

معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الإيجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذلك لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأيضاً منقوض بنحو أى عبد الله) فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الامام أبى زيد ونفسر الاسلام وشمس الأئمة السرخسى رحمه الله تعالى (مالوفى الاستثناء الغير العددي الى الثانى بحكم العرف) أى الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخبار كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول اناقاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الا فرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب بجزءه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشترى الجارية الاصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الاثلاثة اشياء للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله تعالى الى منع الوجه الثانى ونقصه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعه اما المنع فهو اننا لنسلم انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيراً من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وأمثال ذلك وأما النقض فهو ان مثل أى عبد الله علماء مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بأبى عبد الله وأما الحل فهو انه ان أراد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعبك ومعه يكره بل أرادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعل امر فوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها أوضاع كلية وان أراد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعه بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالارادة وذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فال موضوع النوعى كثيراً ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الفردية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءاً من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيدا بوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيد أداة الاستثناء والمعانى الفردية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع بخوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فندفع بما ذكر فى الكشف جواباً عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً فكيف تكون الكلمات المتهجى بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسماً واحداً على طريقة حضر موت واما غير مركبة منشورة ثرأ أسماء العدد فلا تستنكر فيها لانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كاسموا بتأبط شراب و برق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة الاثلاثة ليس محكياً بل معر بالحسب العوامل وأما النقض بمثل أى عبد الله حيث أعرب فى وسطه فى غاية الفساد لان

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم انهم لم يصحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق ابن الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعه للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله الا الله موجوداً والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فاعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

ابن الحاجب قد احتراز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم الى الكل وأخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس بما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصح أن يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الا فرادية فاما أن يراد بال عشرة في قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة افراد ويحكم بانها هو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفتي من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست بأربعة أصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرسدة في مثل عشرة الاثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بل لازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عدد ما من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

* بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المقيم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضف الخمسة ور بع الاربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خير بما يرد على الوجوه التي أبطلوا بها المذهبين (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الآن حكم الصدر ثابت قصدا وعبرة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرد للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الاقام مسوق لاثبات محي عزيد وقيامه ببلغ وجهه وأوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الإشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد أصلا الآن الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضا مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الإشارة توفيق بين الاجاعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصير مثل ما جاء في الازيد ان الاستثناء موضوع لنفي التثريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصير الثاني اجماع أهل اللغة على انه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تسكلم بالباقي أي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفي في القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبه هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الإشارة فعمل ان مذهبه في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التثريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة انه اخراج وتسكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتسكما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالإشارة وفي العددي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الامانة فكذا ولم يملك الاخسين لا بحث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة الاثلاثة لا يلزمه شيء فكأنه قال ليس له على سبعة

مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجبه الصيغة قصد الاما يثبتها ضمننا لانه تصرف في اللفظ فانه اقال أبو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة
غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لالانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمننا فلا يستثنى الا أن ينقض الوكالة
استثناء منقطع أي لكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار
فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظر الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسألة لا خاصة فعلى هذا يصح مفسولا ولو قال غير جائز
الانكار فأصاعلى الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد) وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء
الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني (٢٨) لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظر الى الحقيقة اللغوية لان استثناء

الانكار ليس تقسيرا
للعقيدة اللغوية بل ابطال لها
أما عند أبي يوسف رحمه الله
تعالى فلا يصح هذا الاستثناء
لأن الدليل الذي ذكر في
استثناء الاقرار بل لانه
استثناء الكل من الكل
لانه قد ذكر ان الاقرار ليس
من الخصومة فالخصومة
هي الانكار فقط فلا يمكن
استثناء الانكار منها هذا
ما خطر ببالى * (مسئلة
الاستثناء متصل ومنقطع
والثاني مجاز) فان قيل
قسمت الاستثناء على
المتصل والمنقطع فكيف
يصح قولك والثاني مجاز قلت
ليس هذا قسمة حقيقة بل
المراد ان الاستثناء يطابق
على معنيين أحدهما بطريق
الحقيقة والثاني بطريق
المجاز (وقد أورد أصحابنا
قوله تعالى الا الذين تابوا من
أمثلة الاستثناء المنقطع
ووجهه ان الاستثناء المتصل

وان كان لازما الرابع اجاعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي أى ضمنا وإشارة لقصد أو عبارة
(قوله مسئلة شرط الاستثناء أن يكون) المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد حقيقة على تقدير
السكوت عن الاستثناء لا تبعاً وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناول اللفظ ولا يعمل
فيما يثبت حكما ولو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت
ضمننا بواسطة الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة الاقرار يدخل فيها قصد احتي يصح آخره منها فلا
يصح استثناءه ولا ابطاله بطريق المعارضة لا ينقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان
الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار
والانكار قصد افصح استثناء الاقرار موصولا لا مفسولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه
أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفسولا
ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقة أعني المنازعة
والانكار ومجازة أعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله تعالى
وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد
مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود والاهد الاسود ذلك لان دخول الانكار فيه
ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظر الى عموم المجاز والاقرار وان
كان ضمنا وتبعاً للانكار لانه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصله وأما عند
أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار
اذا الانكار ثبت بالخصومة قصد الاضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة
استثناء الشيء من نفسه ولقائل أن يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصداً وحينئذ لا يتعذر اخراج
الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب أن يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعاً لانكاره عندنا فلا يستثنى الانكار
لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
فلا استثناء متصل والافتقار لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك وأما
صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موصولة للأخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام
المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا) الظاهر ان

هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهذا ليس كذلك لان حكم الصادر ان من قذف
فهو فاسق (وهنا لا يخرج من هذا الحكم لانه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) أورد أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي
ذكره من الاسلام رحمه الله تعالى في كونه منقطعاً هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في
المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم وغير داخل
في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعاً فأوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يترك شي بعد

الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وامتصلوا بأي أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق
بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب يمكن لادب له والفسق هو العصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله غير الاسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعاً وينوء بوجوده الاول
ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقاً ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للاقطاع الثاني ما ذكره غير الاسلام رحمه الله تعالى وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن من قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق تناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقاً في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفاً لم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقاً في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله وأولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظاً هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فعني الكلام ان زيدا داخل في الدوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا ما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي أو من قام به الفسق في الجملة ماضياً كان أو حالاً فان أريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناً ولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا امر ادخله الاسلام رحمه الله تعالى بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيدا على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاجراجه التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بوجه وان الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجتماع القاطع على انه لافسق مع التوبة وكفى به مخصصاً وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناءه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي بثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيدا في الانطلاق فانه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يمكن في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

الاخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقوله لا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما ان لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني ان يكون داخل فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقاً وقوله تعالى الا الذين تابوا الا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يسبق فاسقاً بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضاً لكنه أثبت فيه حكماً آخر وهو انه مغفور (مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما يساويه نحو عبيدي أحرار الا عبيدي أو الاماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم

المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول الثائبين في صدر الكلام وحينئذ لا
يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء
لاخراج الثائبين منهم في الحكم الذي هو الجمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من
المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلد تبا أغنياؤهم الا يزيد بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج
عن الجمل على الكرام لانا نقول حينئذ يلزم أن يكون الثائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين
والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة
ولا يخفى انه يحتاج الى تكافؤ في التقدير أي في الاحوال الاحال توبة الذين تابوا والاثبات للقاذفين أي وقت
توبتهم على ان يجعل الدين حراما مصدر بالاسماء ووصولا وضمير تابوا عائد الى أولئك وبعد التيا والتي يكون
الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا (قوله مسئله اذا) ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور وعند الاطلاق قد ذهب
الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب
أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قرينة من الاستثناء
متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصل به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان
يجعل القرب والاتصال دليلا والاتقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال
الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة
تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرهما والمصنف رحمه الله تعالى
أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك انما لو رد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه
لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان
يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة
في الحكم على ما سبق من أن القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك
في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير لكلام لا حكم له اولى (قوله وصرفه
الى السكوت) تنزل بعد اثبات المطالب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهي آية القذف
المستعملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رحمه
الله تعالى في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها
أظهر من ان يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطف على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية
ظاهرها الاستئناف بيان حال القاذفين وجرى عنهم غير صالح ان تكون جزءا للقذف وتتم للحد ولا تقبلوا
فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف وجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه
بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو
كان عطف على السقط الجلد عن الثابت على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى السكوت وفيه بحث
اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا والا أن الشافعي رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام
الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لحرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه
حق العبد ولهذا أسقطه بعفو القذوف وصرف الاستثناء الى السكوت عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل
عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو ومن جملة الاصلاح الاستحلال
وطلب عفو القذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى السكوت (قوله ثم

مسئلة اذا تعقب الاستثناء
الجمل المعطوفة كآية القذف
ينصرف الى السكوت عند
الشافعي رحمه الله. وعندنا
الى الاقرب لقربه واتصاله
به وانقطاعه عما سواه ولان
توقف صدر الكلام ثبت
ضرورة فيتقدر بقدر
الحاجة على انه لا شركة في
عطف الجمل في الحكم في
الاستثناء اولى وصرفه
الى السكوت في الجمل المختلفة
كآية القذف في غاية البعد
لان قوله تعالى فاجلدوا
ولا تقبلوا وردا على سبيل
الجزاء بلفظ الانشاء ثم

وأولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة (بلفظ الاخبار) أي صرف الشافعي رحمه الله تعالى الاستثناء إلى السك في آية القذف قطع الشافعي رحمه الله تعالى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم (٣١) يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل

وأولئك هم الفاسقون عطف على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا إلى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا إلى قوله فاجلدوا حتى أن الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والنفس يستعطف بالتوبة عنده والجل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الأولين جزاء لهما أخرجا بلفظ الطلب مقوضين إلى الأئمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لئلا يطرأ على الاخبار والاستثناء مصروفا إلى أولئك (ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقد مر) أي في فصل مفهوم الخالفة (والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعث منك هذا العبد بالف النصف العبد أنه يقع البيع على النصف بالف) لأن الاستثناء تكلم بالباقي وكأنه قال بعث نصف العبد بالف (ولو قال على أن لي نصفه يقع على النصف بخمسة) فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لأنه بيع شيء من شيئين (فصل في بيان

أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سببا لجوب العقوبة التي تندرى بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن إقامة أربعة شهداء فهذا استحقاق العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لأن العلة لا تعطف على الحكم بالوفاؤا بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لأنه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فإن قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فيمكن كذلك إذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع أنه أقرب (قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أماله أنه لا يغير فلا يغير الصيغة عن أن يصير إيقاعا وشب موجهها وأما أنه يبين فلان الكلام كان يحتمل عدم الإيجاب في الحال بناء على جواز التسليم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر أن هذا المحتمل مراد وذهب الإمام شمس الأئمة رحمه الله تعالى إلى أنه يبين تبدل لأن مقتضى أنت حر زول العتق في المحل واستقراره فيه وإن يكون علة للحكم بنفسه في الشرط يتبدل ذلك ويتبين أنه ليس بعلة نامة ولا إيجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فإنه يغير لا يتبدل إذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخبار بالواجب وقد ذكرنا في الإسلام رحمه الله تعالى أن كلامه ما يمنع انعقاد الإيجاب إلا أن الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المآل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على أن لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع أن هذا شرط لا يقتضيه العقد لأن هذا بالتحقيق ليس يبع بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين أي أحد النصفين من نصف العبد والحاصل أنه شرط من جهة فاقاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الإزالة يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه إلى آخر ونسخت النخل ثقلتها من موضع إلى موضع آخر ومنه المناسخات في الموارث لا تتقال المال من وراث إلى وراث وفي الشرع هو أن يرد دليل شرعي متأخرا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لأنه لا يكون متأخرا وخروج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية والمراد بخلاف حكمه ما يندفعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك وخروج ما يكون بطريق النساء والأذاهب عن القلوب من غير أن يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لأن المقصود تعريف النسخ المتعلق بالأحكام على أن يكون صفقة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا المبنى للفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه كان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل قايماً كان لا يرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما نأمن من التعلق بالمستقبل بمعنى أنه لولا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله وما كان الشارع) يعني أن النسخ بيان للأمة بالنظر إلى علم الله وتبديل بالنظر إلى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

التبديل وهو النسخ والبحث هنا في نفيه وجوازه ومحباه وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو أن يرد دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضاً لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقاً كان البقاء فيه أصلاً عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلاً بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في أحكام الشرع عندنا خلافاً لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل قتلوا وعند بعضهم عقلاً وقد أنكره بعض المسلمين أيضاً وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشرعية محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا (٣٢) الفسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت

ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى عليهما الصلاة
والسلام بشر اربعة
محمد عليه الصلاة والسلام
وأوجبا الرجوع اليه عند
ظهوره واذا كان الاول
مؤقتاً لا يسمى الثاني ناسخاً
وتحسّن نقول ان الله تعالى
سماه نسخاً وله ما ننسخ
من آية الآية (أما النقل في
التوراة تمسكوا بالسبب
مادامت السموات الارض
وادعوا نقله تواتر اودعون
النقل عن موسى عليه
الصلاة والسلام ان لا نسخ
لشريعته) قلنا هذه الدعوى
غير صحيحة لوجود التعريف
(وأما العقل فلانه يجب
كون الشيء مأموراً به
ومنهياً عنه فيكون حسناً
وقبيحاً ولا يوجب البداء
والجهل بالعواقب ولنا ان
حل الاخوات في شريعة
آدم عليه السلام وحل الجزء
أى حواء عليه السلام لم
ينكرهما أحد ثم نسخ في

لاصل بقاء عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من
المسلم وقد ورد به التنزيل وإنما النزاع في ورود نص يقتضي حكماً مخالفاً لما يقتضيه نص سابق غير دال على
توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأيد ولهذا كان تفصي المخالف من المسلمين عن ارتفاع
الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقة يفهم منه التأيد ولا
خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب اننا نسلم ان بشارته موسى وعيسى عليهما
الصلاة والسلام بشرع النبي عليه الصلاة والسلام وإيجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة
والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسراً أو مقررراً أو مبداً لا لبعض دون بعض فمن
أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد فتبديلهما يكون نسخاً ولو سلم فقل التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقاً فرغ (قوله أما النقل) القائلون بطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة
والسلام نقضاً بكتابتهم وقول نبينهم وادعوا في كل منهم انه متواتراً ما الكتاب فاقولوا انه في التوراة
تمسكوا بالسبب أي بالعبادة فيه والقيام بامرهما مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره
وأما قول النبي عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفي لفظ
الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ
وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نحت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواتراً وخبرنا ببدء شريعة
موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولوصح ذلك لا شبر
معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون بطلان النسخ عقلاً تمسكوا بوجهين
الاول انه يوجب كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز
ان يكون بدون مصلحة لا امتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفية أو لا فظهرت ثانياً وهذا
رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى
فالمنصف رحمه الله تعالى استدلل أولاً على ثبوت النسخ بما يقتضيه شجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض
الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شريعة موسى عليه السلام
بدليل نقل لا يقال الاحكام المبدئية كورة كانت جائزة بالا باحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون
نسخاً ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة وكانت مؤقتة الى ظهور شريعة لا نأقول قد ثبت الاطلاق واحتمال
التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعاب به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركو اسدي في زمان
من الازمنة فرفعها يكون نسخاً محالاً وأجاب ثانياً عن دليل القائلين بطلان النسخ عقلاً على ما ذكره
القوم وأشارنا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسناً وقبحاً بحسب تبدل الازمان

غير شرعية ولان الامر للوجوب للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول التي لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالانتماء الاحتجاج بمثل هذا
الاستصحاب أي في كل صورة علم انهم لم يغيروا ما بان النص يدل على شرعية موجه قطعاً الى زمان نزول النسخ فهذا لا يدفع التعارض
المذكور اعلم ان نفي الاسلام رحمه الله تعالى اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء منهياً عنه ومأموراً به بقوله ان الامر للوجوب للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأموراً به ومنهياً عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب
والاستصحاب ليس بحجة عندنا فلما ثبت ان لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه الصلاة والسلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة

بعد هذا و هذا اقول باطل وانما قيدناه بمن النبي عليه الصلاة والسلام لان بوقاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان أحدهما ان نلزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة أى كل استصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوتها بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام ولما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما اننا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة قطعاً الى زمان نزول النسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأموراً به ومنها عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول النسخ فاذا نزل النسخ (٣٣) لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر

في أول الفصل انه لما كان الشارع عالماً بان الحكم الاول مؤقت لا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان تقول ان البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة وهو كالأحياء ثم الامانة وأيضا يمكن حسن الشيء وقبسه في زمانين وأما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وبما يجري مجراها) كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية والحاضرة أو المستقبلية نحو فسجد الملائكة (واما ان يحتمل كالأحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأييد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها

والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقيح (قوله وقد خطر ببالى) لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على غير الاسلام رحمه الله تعالى وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلاً وكونه حجة في صورة ما يكون رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعاً لكلامه لا توجيهاً له (قوله وأما محله) أى محل النسخ حكم شرعى فرعى لم يلحقه تأييد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدى نسخه الى كذب أو جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا احلال وذاك حرام والمراد بالتأييد دوام الحكم مادامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً فان قيل قد تستعمل صيغ التأييد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل بين انتهاءه فيكون نسخاً في حقنا قلنا حقيقة التأييد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأييد قيداً للحكم كالوجوب مثلاً أما اذا كان قيداً للواجب مثل صوموا أبدأ فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يرد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غد على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأييد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غد ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم أبدأ يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافاة له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرضانات داخله في هذا الخطاب واذامات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن نفياً لتعلق الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز أن يكون زمان واجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فدفع ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر بذبح والده ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فللقوله تعالى حكاية ياب

(٥ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني)

النبي عليه السلام فانها مؤبدة دلالة انه خاتم البين او توقيت عطف على قوله تأييد في قوله اما ان لحقه تأييد (فان النسخ قبل تمام الوقت بداء يكون الحكم مطلقاً عنهم) أى عن التأييد والتوقيت (فالذى يجري فيه النسخ هذا فقط هو ما شرطه فالتمسك من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمسك من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصه وله يكون بداء ولنا انه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمسك من العمل وذلك لانه يمكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعاً (وهنا) أى في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعاً (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كافي المتشابه وهو) أى الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالإقرار والصلوة والصوم وغيرها (فدفع ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أى من قبيل النسخ قبل الفعل

عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخاً) لان الاستخلاف لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان (وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخاً) هذا الشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (فلنا لما قام الغير مقامه عاد حرمة الاصلية وهو اما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه (٣٤) السلام يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ

حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الآخرين لقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أي دون الكتاب (وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبده من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام اذاروى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الا حديث من بعدى فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه (ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذب به به فلا صدق والتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا)

افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأموراً به ولقوله تعالى وقد ينه بذب عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد أتى بها وأيضاً لو لم يكن الذبح مأموراً به لامتنع شرعاً وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامراره المدينة على خلق الولد وتله للجبين وأما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيئاً يلزم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلاً يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكّن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه يمكن من الذبح وانما امتنع لما منع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينقطع على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غداً ثم قال قبل حجى وقت الحج والغدا لا تحجوا أو لا تصوموا وذهب بعضهم الى أنه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للاتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي أي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرفوعاً لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل أعني ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لانسخ لم كونه نسخاً وانما يلزم لو كان حكماً شرعياً وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزال بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكماً شرعياً حتى يكون ثبوتها نسخاً للوجوب (قوله لا القياس) لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه (قوله فلان نسخ حينئذ) أي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا يختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلف قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن السدس بالاجماع مع دالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلف سقط بسببه لالو ورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكرنا في الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكأنه أراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخاً لما هو يتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تقبل تلك المصلحة في منعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم أولاً على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياساً قلنا لان شرط

أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقر بين) أول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقر بين المعروف (بقوله عليه السلام لا وصية لوارث و بعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد أي ما من من الاحتجاج بين بعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله (لان الوصية للوارث نسخت بآية الوارث اذ في الاول

فوضها إليهم تولى بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله بوصيكم الله في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو أرت) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما و كان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجج الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة أنه عليه السلام (٣٥) حين كان بمكة صلى إلى الكعبة وبعد ما قدم

إلى المدينة كان يصلى إلى بيت المقدس فالأول أن كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني أن كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم أنه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه إلى الكعبة ولا يدرى أنه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم إلى المدينة توجه إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام ففسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ما شاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد (ولأنه عليه

حجة القياس عدم مخالفة الإجماع ولهذا يجوز أن يكون المنسوخ بالإجماع هو القياس لأن انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن يقول لا نسلم أن الإجماع المخالف للنص خطأ وإنما يكون كذلك لو لم يكن مستندا إلى نص راجع على النص الأول الذي نجعله منسوخا به لا يقال حينئذ يكون النسخ هو النص الراجح لا الإجماع لأننا نقول يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الإجماع المبني عليه فإنه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا (قوله وإلى هذا) يعني أشار بقوله تعالى بوصيكم الله إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير فضار بيان لموارث كانه الإيصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لو أرت مشعر بأن ارتفاع وصية الوارث إنما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فأكرمته وقد يقال إن الثابت بآية الموارث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية إلا السنة وذكر الامام السرخسي أن المنفي بآية الموارث إنما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز اتفق بقوله عليه السلام لا وصية لو أرت ضرورة نفي أصل الوصية لكن لا يخفى أن جوازها ليس حكما شرعيا بل بإباحة أصلية والثابت بالكتاب إنما هو الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى) يعني أن حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة ودون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وإن لم يكن قرأتمواتر امتثلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا أني أخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لاحقت الشيخ والشيخة إلخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث إذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى أنه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب اليقين كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فإنه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع أنه لا يتلى في القرآن للقطع بأن آية التوجه إلى المسجد الحرام إنما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فإن قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فيهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساختها بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع في أن الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد أخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على أن قولها حتى أباح الله لها ظاهري أنه كان بالكتاب حتى قيل أنه قوله تعالى إنا أحللك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر إلى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لأن قوله تعالى من بعد عزلة التأيد إذا البعدية المطلقة تتناول الأبد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فإن

السلام بعث مينا غاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز أن يبين الله بوحى متلوة مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى فات بخبر أي فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم وإن سلم هذا لكنها لنسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلاً) أي إن سلم أن المراد الأخيرة من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فإن الأحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في إثبات الحكم مثلاً وإن الكتاب راجع في النظم بأن نظمهم معجز وثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى إن هو إلا وحى بوحى) أي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله إذا أشكل تاريخه) ولم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثركم الاحاديث من بعدى (وماذ كرم من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما
ذكرنا اعلام منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث
ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد منسوخ بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة
بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فروروها الحديث) * مسألة يجوز ان يكون الناسخ أشق عندنا لان في ابتداء الاسلام
كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والقدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا
الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب * مسألة لا ينسخ المتواتر بالآحاد ونسخ المشهور لا نه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن
حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم
والتلاوة معا قالوا قد رفعان بموت العامة أو بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله
تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فأما بعد (٣٦) وقائه فلا لقوله تعالى انما نحن نزلنا الذكر واناله الحافظون واما الحكم فقط

قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قات هو راجع الى الوحي حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير ان يقره
على الخطأ (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم
منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما
المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذا الحديث ليس من الوحي المتلوح حتى يكون
منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله
قالوا قد رفعان) بحث استطرادى يعني كإرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد رفعان
بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العامة أو
بإذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو
لا يفتى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله) يدل على ثبوت
النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي أثبات إشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روى ان
سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعني ان
الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثالا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما
النزاع في غير المستقل ومثاله بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة
مذاهب (الاول) انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية (الثاني) انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية (الثالث)

واما التلاوة فقط ومنعه
البعض لان النص بحكمه
والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت
نسخ حكمه وبقى تلاوته
ونظيره كثيرة كوصية
الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما (ونسخ قراءة ابن
مسعود وهي ثلاثة أيام
متتابعات مع بقاء حكمه
ولان حكمه) أي حكم
النص (على قسمين أحدهما
يتعلق بمعناه والآخر بنظمه

كالايجاز وجواز الصلاة وحرمة اللجنب والحائض فيجوز ان ينسخ أحدهما بدون
الآخر (واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها
اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثالا أو شرط كالإيمان في الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما لو قال في العلق فزكاة بعد قوله في
السائمة زكاة وهي نسخ عندنا) أي الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم) أي بمفهوم المخالفة اعلم أن
في المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكروا الخلاف
في كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند أي حنفية رحمه الله تعالى فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة
لا تكون نسخا عند أي حنفية رحمه الله تعالى بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعية رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث
وقيل نسخ ان غير الأصل حتى لو أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثالا والتحير في الثلاثة
بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين) كان في الكتاب التحخير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعي رحمه الله تعالى
أمر اثنائا وهو الشاهد واليمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة
ركعة في الفجر مثالا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كاهو قبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة
عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

هاتين الصورتين ان أتى
به كما هو قبل الزيادة لانجب
الإعادة (وقيل ان صار
الكل شيئا واحدا كان نسخا
كزيادة ركعة لا كالوضوء في
الطواف واختار البعض
قول أبي الحسين) وذكر في
المحصول وأصول ابن
الحاجب ان المختار قول أبي
الحسين وهو انه (لا شك
ان الزيادة تبدل شيئا فان
كان) أي الشيء المبدل
(حكما شرعيا تكون
نسخا والانحوان يكون
عدم أصليا فلا ولنا ان
زيادة الجزء اما بالتخيير
في اثنين أو ثلاثة بعدما كان
الواجب واحدا أو واحد
اثنين فترفع حرمة الترك
واما بإيجاب شيء زائد فترفع
أجزاء الأصل كزيادة
الشرط) هذا دليل على
ان الزيادة نسخ كما هو
مذهب أبي حنيفة رحمه
الله تعالى وتقريره ان
الزيادة المختلف فيها يتنا
و بينهما زيادة الجزء
وزيادة الشرط اما زيادة
الجزء فأنما تكون بثلاثة
أمور الاول بالتخيير في
اثنين بعدما كان الواجب
واحدا فالزيادة هنا ترفع
حرمة ترك ذلك الواجب
الواحد والثاني بالتخيير في
الثلاثة بعدما كان الواجب
أحدا اثنين فالزيادة هنا

ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا (الرابع) ان غيرت الزيادة المزمع بدعيه بحيث صار وجوده
كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) ان انحلت الزيادة مع المزمع بدعيه بحيث
ترفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا (السادس) ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل
شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله
رفعت أو بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا اثبت الحكم
الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذهب على ما
في أصول ابن الحاجب وللمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤاخذتان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن
محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خير بانه لا مؤاخذة في ذلك
على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن
الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزمع بدعيه وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة
الفجر والثاني زيادة عشرة من جلد على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير
في أمرين كما يقال صم أو أعتق أو أطمع وقد فسر في المحصول وغيره تغير الاصل بحيث
يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزمع بدعيه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الإعادة
والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فن صلى
ركعتين وسلم تجب عليه إعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الآخرين اذ لو اقتصر على ثمانين
جلدة لانجب الا زيادة عشرة من غير إعادة الثمانين وكذا لو أتى باحد الامرين الاولين أعني الصوم أو
الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن
الحاجب وهو ان يصير وجود المزمع بدعيه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه
لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير
التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية
توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة
فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني أعني زيادة عشرة من على الثمانين ليس من قبيل
النسخ عند القاضي فان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغير الاصل بل من
حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزمع بدعيه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استنفاؤه أو كانت
زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرة من على ثمانين صرح بذلك الآمدي
في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزمع بدعيه تغيرا شرعيا بحيث صار المزمع
عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استنفاؤه كزيادة ركعة
على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خیر بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحریم ترك
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرة من جلد على حد القذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام
وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزمع بدعيه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل
المزمع بدعيه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يحزم استنفاؤه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة
يصح ولم يلزم استنفاؤه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خیرنا الله تعالى بين واجبين لكانت
زيادة ثالث نسخا لقمح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلافا لنا (قوله فانه فسر) ينبغي ان يكون بلفظ
المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الاصل) قيل معنى الاجزاء امثال

ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الاصل

وهذا ما قال في المتن من زيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضا المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا) أي حرم ترك الواجب الواحد وحرم ترك أحد اثنين واجزاء الأصل أحكام شرعية (قالوا حرم ترك التري برفعها التحخير ليست بحكم شرعي لان حرم ترك هذا الواجب الواحد كما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والأصل عدمه) فقد ذكرنا ان التحخير يرفع حرم ترك وهو حكم شرعي وهم يقولون حرم ترك التي يرفعها التحخير ليست بحكم شرعي لان حرم ترك هذا الواجب الواحد كما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حرم مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم (٣٨) أصلي فكل حكم مبنية على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا لمفرمة ترك ذلك

الادامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فلا مشال بفعل الأصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الأصل فلا ولي ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التحخير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرفوع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت لحكم النفي الأصلي فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعني ان الاطلاق معنى مقصوده حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم تشمل على القيد وحكم المقيّد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيّد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بفهم المخالفة وان أراد بحسب عدم الأصل فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الامر كما توهم) أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرم تركه يبنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انه لا يجتمع معان ولا يرتفعان معاني شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرم تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرم الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فن ان يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التحخير) لما جعل الخصم التحخير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التحخير في رجل وامرأتين وشاهد مع بين والتحخير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطاله المصنف رحمه الله تعالى بان الواجب في التحخير أحد الامرين أو الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الأصل الذي يتعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الأصل حتى كانه لم يرتفع فلذلك الم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التحخير فانه نسخ لحرم ترك ذلك الامر الواجب أولا على التعيين (قوله وقوله تعالى في رجل وامرأتين) خبر مبتدأ محذوف أي فان لم يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان ففعل هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفع ذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فليشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا بجملي في حق الشاهد وقد فسر بالوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالجملي وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء بمجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما

الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فهذا) أي لا لجل ان حرم ترك التي ترى فيها التحخير ليست بحكم شرعي (ثبت التحخير بين غسل الرجل ومسح الخلف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكن رجلا) هذا تفرع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان ثبت التحخير بين غسل الرجلين ومسح الخلف بخبر الواحد وأيضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان ثبت بخبر الواحد التحخير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان ثبت بخبر

الواحد التحخير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد (فلما حرم ترك ثبت يلفظ النص عند عدم الخلف لانه) أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس على حرم ترك بل النص على حرم ترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرم ترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرم ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (أيضا التحخير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب أحدهما وفي الثاني الأصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون) أي الاستخلاف (نسحا وان كان في المسح والنبيذ ثبت بخبر مشهور) أي وان كان الاستخلاف نسخا في مسألة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا (وقوله تعالى في رجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد

واليمين ناسخاً) ثم أورد الفروع على أن الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزداد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعديل الأركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع إلى الكل (والإيمان على الرقبة بالقياس) أي لا يزداد الإيمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل (يرد هنا أنكم زدت الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وأنما ثبتت الفرضية لأنها لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فإن الفرض عندكم (٣٩) ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت

لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يزا به وهو الوجوب ويمكن أن يحجب بالنالم تزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لأننا نقل بعدم أجزاء الأصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حيث نثبت بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يائمه تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلاً ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لأن الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن أن يكون شيئاً من أجزائه واجبا لغيره بمعنى أنه يائمه تاركه بل لا جمل الصلاة بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به فإن قلنا بالوجوب النية والترتيب فغناه أنه لا تصح الصلاة إلا بهما فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل وهذا سر أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلهذا ما أدق نظره

لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك (قوله فلا يزداد التغريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور موضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل أعضاء الوضوء على ما ذهب إليه مالك بما روى أنه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة إلا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور والطواف بالبيت صلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الأركان في صلاة بقوله عليه السلام لا عراني خفف في صلاته قم فصل فانك لم تصل فإن قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لأن الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع أجزاء الأصل فلا تكون نسخاً فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فأنها ترفع حكم الكتاب ووجوبها بحجب خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها إذا نزاع في أن شيئاً من ذلك لا يكفر جاحده فإن قلنا لا يزداد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لأن الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولأنه تحرر على الفساد على ما مر فإن قلنا إذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضاً الاحتمال فتكون فرضاً على الإطلاق إذا قلنا بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضاً لا فيما يقع فرضاً كما إذا اقتصر على سورة البقرة فاتمها تقع فرضاً ولم تشرع فرضاً بالاجتماع فإن قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضاً واجبا مع انها متنافيان ضرورة أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآناً واجباً من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحثيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني أن الكلام في كون الوضوء مقبلاً للصلاة وأما كونه مقرباً فيفتقر إلى النية بخلاف إذا بهتيمز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي أن تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرية بمعنى أنه لا يكون قرية بدونهما (قوله بمعنى أنه لا تجوز الصلاة إلا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون المصلي أئماً باعتبار تركه النية أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم أجزاء الصلاة التي هي الأصل) الأنسب أن يفسر الأصل بغسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم أجزاء كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لأن المراد بالأصل في هذا المقام هو المنزلة عليه الذي رفع الزيادة أجزاءه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى أنه يائمه تاركها في الوضوء والافلاخفاء في أن غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الإيهام وذلك أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى أسمه أبيه ثابت كما أن قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فإنه تنصيب على الشركة في الرجوع وبيان نصيب أحد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فإذا قلنا على أن نصف

في أحكام أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفرعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الأول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثناه أبواؤه فلامه الثالث يدل على أن الباقي للأب وكذا نصيب المضارب) أي إذا بين تعيين الباقي لرب المال قياساً واستحساناً (وكذا نصيب رب المال استحساناً للشركة في صدر الكلام) أي إذا بين تعيين الباقي للمضارب استحساناً لا قياساً لأن المضارب إنما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يستحق بدونه لأن الربح بماء ملكه فيكون له حتى إذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

للمالك والمضارب أجزأه هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فبأن كوفي المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتسكك كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور (وروي أن عمر رضي الله عنه حكى من اشترى جارية فاستولد هاتم استحققت بر دالجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعرق وكان شاوور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقض بر دقيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت إليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه) وكذا (٤٠) سكوت البكر البالغة جعل بيانها لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول

جعل بيانا) أي جعل اقرار الرجح فكانه قال ولك ما بقى فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتسكك) أي الذي من شأنه التسكك في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب أن يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فإن الأمر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا احتيج إلى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانها لحالها التي توجب الحياء) وهي الإجازة المنبثقة عن الرغبة في الرجال وعبرة فخر الإسلام رجه الله تعالى أن سكوت البكر في النكاح جعل بيانها لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بياناً للحياء عن التسكك بما حصل لها من الرضا والإجازة وقيل معناه أنه جعل بياناً لحال يوجب ذلك أي كونه بياناً وهي الحياء فجعل سكوتها دليلاً على ما يمنع الحياء من التسكك به وهو الإجازة والصواب أن اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وإنما هو تعليل إذ المعنى جعل السكوت بياناً للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رجه الله تعالى أنه جعل بياناً للإجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول) جعل بياناً للثبوت الحق عليه وإقراره به لاجل حال في النكاح وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتسكك (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون أذناً) فإن قيل يحتمل أن يكون سكوتها لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه ولا يظهر أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتسكك (قوله وعند الشافعي رجه الله تعالى المائة بمجالة) يعني أن عطف الدرهم عليها ليس بياناً ونقصها لئلا يبنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلل على كون المعطوف بياناً للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بأن حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه ونفسه متعارف في العدد إذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أو ثوب حتى أن ذكره يستهجن في العربية فيعد تكراراً فصوره عطف غير العدد أيضاً يحصل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقراءة المعطوف فيما إذا كان المعطوف مقدراً بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة ووقفة من خنطة لمشابهة العدد بخلاف نحوه على مائة وعبداً وثوب فإن الثاني لا يكون بياناً للاول لأنه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبداً والثوب لا يلائم لفظ على لأن موجب الثبوت في النية ومثل العبد والثوب لا يثبت في النية إلا في السلم للضرورة فلا يرتكب إلا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فإن قيل القياس ليس بمستقيم لأن المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو غير المعطوف أعني المضاف إليه لأنفس المعطوف على ما زعمتم في

الحال في النكاح وهو أنه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعى لأنه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه إلا إذا كان محققاً في الامتناع وذلك بأن تكون اليمين كاذبة إن حلف ولا تكون كاذبة إلا أن يكون المدعى محققاً في دعواه (والثالث ما جعل بياناً للضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون أذناً) دفعاً للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليماً لأنه إن لم يجعل تسليم فإن امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضرراً له وإن لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضاً (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ووقفة من خنطة

يكون الآخر بياناً للاول وعند الشافعي رجه الله تعالى المائة بمجالة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا إن حذف المعطوف عليه في العدد متعارف بالمخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم وظائرهما فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على أنهم لا يشبهان في النية) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالخصل أنه إذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحوه مائة وثلاثة أو ثوب فإن الأخير بيان المائة بالاتفاق فإن كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بياناً للمائة قياساً على العدد والجامع كونهما مقدراً فإن قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياساً على قوله على مائة وثلاثة أو ثوب أما إذا كان بعد

المائة مني مما هو غير مقدّر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا يحمله بينا للمائة والله أعلم (الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعي الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام امدنية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فهم سواء حتى ان أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك قادرا كنه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما مفيد اليقين فان كان ذلك الامر امر احسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبار وان كان امر احسيا مستقبلا كأمور الآخرة واشراط الساعة مثلا فعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف (٤١) على الغيبات كالنبي عليه الصلاة والسلام

مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قطعيًا ام الاجماع يفيد قطعية (فالبحت هنائي أمور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان ثبت ذلك اما بالتكامل منهم أو بعملهم به والرخصة ان يتكامل البعض أو يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو ديناراً وغيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لاسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزا والشرط فكذلك التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا يهاجم في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بالام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصره واحتراز بقوله من امة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان مآقل أو كثرة وفائدة الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع اراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أم فهو امر شرعي والافلامعني للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرعي زعمائمه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفباذ كره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيًا كما في تفصيل الصحابة رضي الله عنهم وكثير من الاعتقادات وأيضا الحسني الاستقبالي قد يكون محال يصح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته (قوله فالبحت هنائي أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه أراد بالبحث المعنى الجنسي فكانه قال والابحاث هي هنائي أمور فهذا الاعتبار صحيح قوله الاول في ركنه (قوله ضرب امرأة لجناية) روى ان امرأة غلب عنها زوجها فبلغ عمراتها تجالس الرجال

(٦ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قصة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهم وجوز على رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم (وشاورهم في اسقاط الجنتين فاشاروا بان لا غرم عليك وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما) روى ان عمر رضي الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنتين فشاور الصحابة رضي الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضي الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة ولانه قد يكون للهابة كما قيل لابن عباس رضي الله تعالى عنه ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين رحمه الله تعالى في شرحه للقرائن ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وأولاد

مثاله تركت زواجا وأختا وأب وأُم فعند العامة المسئلة من ستة وتعود الى الثمانية وعندي ابن عباس رضي الله عنه الزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنتان وللأخت الباقي وهذه أول حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله تعالى عنه فأشار العباس رضي الله عنه الى أن يقسم المال على سهامهم فقبوا منه ولم يشكره أحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهله ان الذي أحصى رمل عاجل عدد لم يجعل في المال نصفين وثلاثا فقبل هلاقت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكل عمر رضي الله تعالى عنه رجلا مهيبا فبهته (وقد يكون للتأمل وغيره) أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار (ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الجار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا للسكوت حرام والصحابة لا يهتمون بذلك وأما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على ان ما أفتوا به من امساك المال) أي مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أي في مسألة الاسقاط (كان حسنا الا ان تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن التقييل والقال ورعاية لحسن الشئ والعادل كان أحسن وبعد التسليم) أي بعد تسليم ان ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفتوى جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهما في مسألة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضي الله تعالى عنه وكان عمر أئيبا للخق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لاعتن ببيان مذهبه) فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا آخر لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنه ما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) (٤٢) وهي ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره (مسئلة اذا اختلفت الصحابة في

قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأما في غير الصحابة فكذلك عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوصا ذلك بالصحابة رضي الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل أصلا) نظيره اهم اختلافوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد باحد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل

وتحدثهم فاشخص اليها الجنينها من ذلك فاملست من هيئته أي أزلت الجنين وأسطعته (قوله وقد يكون) أي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقيقة اجتهدا كل مجتهد أو كون القائل اكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرارا للخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الخنفية والشافعية رجعهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحكم سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرق والقرن في الزوجة (قوله فشمول العدم) هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان تنتقض الطهارة بكل من خرج اخرج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الامدى في الاحكام ان المختار في

فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجدم مع الاخوة فعند البعض كل المال لا يجد هذه

وعند البعض المتقاسمة فرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة الرابفة عندنا العلة هي القدر مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا يفسخ في شئ منها وعند البعض حتى الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في اخرج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعه واجب فقط فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وايضا اخرج من غير السبيلين ناقض عندنا لمس المرأة وعند الشافعي رحمه الله تعالى المس ناقض لا اخرج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد (وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احدا منه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مختلف بالا جماع اما لان الواجب بعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فبالاشترار وهو عدم الاكتفاء بالاشهر يجمع عليه وفي الجدم مع الاخوة اتفاق القرينين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا امر دودا يلزم أن كل مجتهد وافق محاييا أو مجتهدا في مسألة يلزمه أن يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان

عند ابن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها بعد بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى وافقه في ذلك ولم يوافق في أن
المحرم يحجب حجب النكاح وان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجزاء ما عند
ابن مسعود رحمه الله تعالى فثبت الثاني وأما عند غيره فلا انتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض
الضحاكة في مسألة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب وبعدهم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق (٤٣)

الغرض الزام الخصم يكون
مقبولا في هذا الغرض
كما يقال في الوجوب في الحلي
ان الوجوب في الضمار لا
يحتاج من أن يكون ثابتا أولا
فان كان ثابتا في الضمار
يكون ثابتا في الحلي قياسا
وان لم يكن ثابتا في الضمار
يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم
يثبت في الحلي يلزم العدم
في الضمار مع العدم في الحلي
وهذا منتف اجزاء فلهذا
لا يفيد حقية الوجوب في
الحلي لكن يفيد في ما قاله
الشافعي رحمه الله تعالى
فانه لو لم يثبت الوجوب في
الحلي يلزم العدمان وهو
منتف عند الشافعي رحمه
الله تعالى أما ان لم يكن
الغرض الزام الخصم بل
اظهار ما هو الحق فاعلم ان
التفصيل الذي اختاره
بعض المتأخرين وهو ان
القول الثالث ان استلزم
ابطال ما أجمعوا عليه لم يحز
احدا انه كلام غير مفيد
لانه لا خفاء في أن القول
الثالث ان استلزم ابطال

هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من
مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق للاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من
وجه وبين كثير من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به
قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة مستجدة لم يسبق
فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم
القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما
جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامة فممتنع
قلنا الممتنع تخطئة الامة فما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان
اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزام الخصم بان يلزم من
التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كل شيء مفيد معرفة أحكام
الجزئيات اذ لا ينبغي على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان
أم لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم
لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لاننا نعلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع في
مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة
البعض ولهذا أحدث التابعون قولنا ثالثا فقال ابن سيرين بثلت السكك في زوج وأبوين دون زوجة وأبوين
وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس بشمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا في
البواقي مثالا لاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء
الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجزاء فكيف
يصدق أن احدها ما واجبة اجزاء غاية ما في الامر انه ركب مغلفة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملها
على سبيل البديل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على
الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجدة وأما مسئلة علة الراب فلا ينبغي أن القول الثالث ان كان قولا
بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الاعلى اعتبار الجنس
في العلية (قوله اما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى) داخل في حيز قوله لم يقل به أحد يعني لا قائل بان المجموع
المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم منتف بالاجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى
وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول
أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها با بعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله في الضمار)

ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة
واحدة كحقي مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث
السكك في كليهما وثلث الباقي في كليهما فالقول بثلت السكك في أحد هما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج
من غير السبيلين احدي الطهارتين واجبة اجزاء فالقول بان لا شيء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة
المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشأن في تمييز ضرورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

فلا بد من ضابط وهو ان
القولين ان كانا يشتركان في
أمر هو في الحقيقة واحد
وهو من الاحكام الشرعية
فحينئذ يكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع
والافلا فعند ذلك نقول
ان المختلف فيه اما حكم
متعلق بمحل واحد أو حكم
متعلق بأكثر من محل
واحد اما الاول فكمسئلة
العدة والجد مع الاخوة
فان القولين يشتركان في
ان العدة لا تنقضي بالشهر
وحد ها وان الجد لا يحرم
وكل منهما أمر واحد وهو
حكم شرعي وأما مسألة
الربا فبطلته القدر مع الجنس
أو الطعم مع الجنس لا
يشتركان في أمر واحد هو
حكم شرعي ولو جعل مفهوم
أحد الامرين أو أحد
الأمور أمرا واحدا فذلك
ليس بأمر هو في الحقيقة
واحد بل واحد اعتباري
ولو كان أمر واحد فليس
حكما شرعيا بخلاف مسألة
الخارج من غير السبيلين
فان الواجب أحد السبيلين
اما الوضوء أو غسل المخرج
فهما يشتركان في أمر
واحد وهو حكم شرعي وهو
وجوب التطهير

هو المال الغائب الذي لا يرجي فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من
ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث
يكون ابطالا لاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن
لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا لاجماع وعند تقرير هذا الضابط لابد من
النظر في أن أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول
المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من
محل واحد أما الاول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم
واحد شرعي فيمطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما
في مسألة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما ما اشتركا في حكم واحد شرعي
وافترقا بين أمرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين
يشتركان في اثبات نسب الولد من أحدهما وفي أن الثبوت من أحدهما ينفي الثبوت من الآخر بحكم
الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو
بشمول العدم أعني عدم ثبوته من واحد منهما أما صلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة
الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى
الافتراق أعني كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب أحدهما ينفي وجوب الآخر
فالقول الثالث ان كان قولنا بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا لاجماع السابق
وان كان قولنا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من
هذا ان الحكم بانه اشارة اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
ليس على اطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد
فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة أوجه الاول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة
وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبي خنيفة رحمه الله تعالى بالانتقاض بالخروج
من غير السبيلين لابس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول
بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي يجمع عليه الثاني أن يكون
أحدهما قائلا بالثبوت في صورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم
فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا
للاجماع والافلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا
بالثبوت في إحدى صورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا صورتين فيكون اتفاقا
على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث
ابطالا للجمع عليه كمسئلة الصلاة في السكبة فلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد
من القسم الثاني يتبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتركا
فيه وأما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح
مسئلة يجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة تختلف فيها لاتعلق لاحداهما بالآخر والمبحث هو انه اذا سبق في
مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا لاجماع أم لا (قوله وأما مسألة الربا) أحد
القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد
حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين

فالتطهير واجب بالإجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء وعندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بأن لا شيء من التطهير
 بواجب خلاف الإجماع أما القول بأن كل واحد واجب لا يكون مخالفا للإجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالإجماع فشمول الوجود بخالف
 للإجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أي لم يحكم الشرع بأن المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف
 ما إذا كان الافتراق حكما شرعيا كما إذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت لجاء الزوج الأول فعندها ثبت نسب الولد
 من الزوج الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الآخر فثبوته من كليهما وعدم الثبوت من أحدهما متنافيان في هذه الصورة الافتراق
 حكم شرعي وأما الثاني فإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الأخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج
 والمس فالقول بأن كلا منهما ناقض أو ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الإجماع فإن القول بانتقاض كل منهما مخالفاً للقول بأن حنيفة
 رحمه الله تعالى في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة للإجماع ولو جعل الحكمان حكما
 واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فهما لا يشتركان
 في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر أنه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فإن من
 احتجج ومس المرأة لا تجوز صلاته بالإجماع أما عندنا فلا احتجج (٤٥) وأما عنده فلا مس فالذي يخطر ببال

أن لا يقال إن هذه الصلاة
 باطلة إجماعا لأن الحكم عندنا
 أنها لا تجوز للاحتجج
 والحكم عند الشافعي رحمه
 الله تعالى أنها لا تجوز للمس
 وكل من الحكمين منفصل
 عن الآخر لا تعلق لأحدهما
 بالآخر فيمكن أن أبا حنيفة
 رحمه الله تعالى يكون مخطئا
 في الخروج مصيبا في المس
 والشافعي رحمه الله تعالى
 يكون مخطئا في المس
 مصيبا في الخروج إذ ليس

اتفقا على أنه لا رافى غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك (قوله)
 فالتطهير واجب بالإجماع قد عرفت أنه يصدق لاشئ من التطهيرين بجمع على وجوبه أما غسل المخرج
 فلم يخالفه أي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الأعضاء فلم يخالفه الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق أن
 أحدهما واجب بالإجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين
 ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لا في حنيفة رحمه الله
 تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لا يشتركان
 في أمر واحد وقوع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفته ابطالا للإجماع فإن قيل قد انفقا على أحد الافتراقين أعني
 انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي
 فإن قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجج
 ومس فالجواب أن بطلانها ليس بجمع عليه وإنما قال فالذي يخطر ببال لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان
 الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وإنما التغاير في العلة (قوله)
 وأما الإجماع المركب فاعلم من هذا أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائلا
 بالثبوت في إحدى صورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أي صاحب

من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما أن يكون مخطئا في الآخر وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في صورتين وعند البعض
 العدم في صورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الإجماع المركب فاعلم من هذا كمسئلة الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين
 ومسئلة الفسخ بالعيوب فإن الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظر أن شمول الوجود وشمول العدم أن كانا مشتركين
 في حكم واحد شرعي حينئذ يكون الافتراق ابطالا للإجماع نظره أنه ليس للأب والجد إجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله تعالى لكل واحد منهما ولاية الإجماع فالقول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم
 يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فإن الجد كالأب شرعا عند عدم الأب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين
 والزوجة مع الأبوين فإن مساواة الزوج والزوجة في إن لأم ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة
 بينهما لم يعهد حكما شرعيا وإما أن يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو
 العدم في كليهما كجواز النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النقل
 متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النقل خلاف الإجماع وكبيع الملاقح والبيع بشرط فإن الثاني يفيد الملك عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لا يفيد الملك فالأقبح متفق عليهما فالقول بأفادتهما الملك أو أفادة الملاقح
 لا يبيع بالشرط خلاف الإجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني في أهلية من يتعقده الإجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه
 فسق ولا بدعة فإن الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدول وصاحب البدعة يدع الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت

العدالة بالتعصب أو السعة وكذا المحزون) اعلم ان البدعة لا تخلو من احد الامرين اما تعصب واما سعة لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر به فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذا السفة خفة واضطراب يحمله على فعل يخالف للعقل لقلة التأمل واما المحزون فهو عدم البالغة فالفتى الماجن هو الذي يعلم الناس الخيل (وأما عامة الناس ففيها لا يحتاج الى الرأي كنفق القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الاجماع المجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحديهم (وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجز والبعض باهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبيثا وان الخطأ خبيث (الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط

(٤٦)

البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فليل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهر لها فلا يعتد بقوله أصلا والافالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها فائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتد كل حقيقة مذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالنع وذلك كبيع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبرة نفي الاسلام رحمه الله تعالى انه نسخ

يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي أحدهم من أهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هو أمة مطلقة والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع (واما الثالث في شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط

واعترض

أن يجوزوا على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق

الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا بمسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافا لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لاسكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر) اعلم ان الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما أن يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا أو أقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم يمنع من تضليل كلهم بالنظر الى الحكم فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدهم ومع ذلك لا شك ان أحدهم مخطئ نظر الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل

غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضييل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسألة فلا شك ان احدهما (٤٧) بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطن

وضال (واما الرابع ففي حكمه وهو ان ثبت الحكم بقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة) اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى يجعله واليا ما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فاولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويا كل الخبيز واذا كان اتباع غير سبيل للمؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم يكون عين ما أتى به النبي

واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى ائمة المجتهدين رحمهم الله تعالى الى للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو ان ثبت الحكم) اى الحكم الشرعى اذ الحكم الدينى لا يثبت بقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقيح اتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب برأية الصلابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدينى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظاهريا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسياق في تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم بقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه الاستدلال انه تعالى اوعى باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مقرر لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعاه ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس جملة على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من جملة على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اى مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو علم لزمت اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذى أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا بعد اتباعه اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصره فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام او مناصرته او الاقتداء به او فيما صار به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة بن ابرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دل على ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقديقال ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولا وجوب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعتبر المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفى في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه ان لا تمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يخصص له بمائتات اتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من جملة على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتزبيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل

عليه الصلاة والسلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون العطف أى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

ولا يمكن أيضا ان يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام اذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشرط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك أجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاققة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله (٤٨) تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله

المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما أتى به وامتناع أمره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه أمر اتفق على بطلانه جهورا المتسكين بهذه الآية على حجة الاجماع (قوله وفوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصادقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقدير هذا الكلام ان الخلق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احدها مبدء ادراك الحقائق والسوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدء جذب المنافع وطلب الملازمة للمآكل والمشرب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى والحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفرعاتها وتركيبتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفریط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المبرع عنه بمعرفة النفس ماله وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وافرطها الجبروت وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالتمشاهات وعلى وجه لا ينبغي كخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفریطها الغفلة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد

تعالى في الوجود الخارجى لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (قوله تعالى كنتم خيرا أمة الآية والخيرية توجب الحقيقة فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خيرا الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا نهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى

وكذلك جعلناكم أمة وسطا تكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال أوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجبروت والغفلة فتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكير في المشاهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والخبين وانما يحمدها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمع بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أى الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلها هذا افسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيف عن سواء السبيل (قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن) هذه هي الاذلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

وأما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة ليست بقوية وما ذكر من أخبار الأحاد فباطل ومجموعها الى حد التواتر
غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا
أذكر ما سنح خاطرني فاقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع
يجب أن يكون بيقيننا يضا هي التواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب
مما يحيله العقل ادلوا لذلك بلزم القدرح في التواترات وان كانت ثابتة عندهم (٤٩) حكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع
فان كان حكما واجبا على

تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بدية أو كسبا فهو
المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ
فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه
عليه أحد من الانبياء عليهم
الصلاة والسلام والحكام
والعلماء وغيرهم في
الازمنة المتطاوله بوجوب ان
لا اعتماد على العقل أصلا
وأيا الحكم الضروري
ليس معناه الا انه ما يقع في
العقول وان لم يكن واجبا
أصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق
لا يكثر دولا ذلك للزم
القدرح في المجربات وان
توقف على السمع فان
حكم العقل بوجوب قبوله
بان يحكم بامتناع الكذب
من قائله فهو المطلوب وان لم
يحكم فانفاق الجهور على
قبوله من غير وجوب باطل
لما مر فان قلت لم لا يجوز
ان واحدا من أهل
الشوكة حكم به واتبعه

السبعة للناطقية في الامور ليكون اقدمها على حسب الزوية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى
يكون فعلها جليلا وصبرها محمودا وافرطها تهورا أي الاقدام على ما لا ينبغي وتفر يطها الجبن أي الحذر عما
لا ينبغي الحذر عنه واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن
استعباد الهوى اياها واستخدم اللذات وافرطها خلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب
وتفر يطها الخود أي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع اياها لا خلقه فالواسط
فضائل والاطراف رذائل واذا المنزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فهذا
الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور وسطها والحكمة في
النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها
المتوجهة اليه وفي السبعة كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في
أفعالها لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقدم مثل ذلك بفارس استردف
سبعابو بهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود السكل
بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والهلاك السكل فقوله النفس الحيوانية
أراد بها ما هو أعم من البهيمية والسبعة وأما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة
مختلفة بالا اعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر (قوله) وأما غيره من الآيات فدلالته
على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير أمة الاية فلان
الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضرركم الاذى وان الضلال في بعض الاحكام
بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بدل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر
خير الامم ولان المعروف والمنكر ليس على العموم اذرب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان
المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لدلالة
له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا الاية فلان العدالة
لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه
لا معنى لعدم اجماع القطع بعدم عدالة كل من الأحاد وبعد التسليم لدلالة على قطعية اجماع
المجتهدين في عصر (قوله) وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة
عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة
شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان باوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد
على كل ما ادعى تواتر معناه (قوله) فانا أذكر قد ذكر المصنف رحمه الله ما سنح له على قطعية الاجماع

(٧ - (التوضيح مع التالوج) - ثاني)

والعادات قالت كلاما فيما يعتقده الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على
ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا واما نحن بصددنا وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على التواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني
ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فانه حاتم النبيين فلا
وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية
القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية

استنباط أحكامها من الوحي فإن استنبط المجتهدون في عصر حكما وافقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفقوا عليه صار دينه على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله (٥٠) تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات

وقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضا قوله تعالى فاولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا أقوامهم به يجب قبوله فاتفقوا عليه صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فالأمر منكم ان كانوا هم المجتهدون فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعملوا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستأوا أهل الذکر ان كنتم لاتعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والالم يمكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقى في

سنة أوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بالكمال دين الاسلام فيجب أن لا يكون شيء من أحكامه مهمل ولا شك ان كثير من الخواص مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحيث لا يمكن الامة استنباطه وهو باطل اذ فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحيث لا يمكن ان يستنبطه قطعا وبقينا كل مجتهد وهو أيضا باطل لما بينهم من الاختلاف وأجمع المجتهدون الى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عددهم من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحيث لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم ببيان الحكم وبيته عليه فيجب اتباعه لا آيات الدلالة على وجوب اتباع البيته هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكرنا لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر لحوازان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التخصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المتفقة عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الأمر بمسئلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضا قوله تعالى فاولا نفر) الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفتهم وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم على انه لو صح ما ذكره لم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما) الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضا لو أجرى على ظاهره لم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر (قوله وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها) الآية الواو والقصم ومعنى تنكير نفس التشكير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهم ما تعرف حالها والتماكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدرسيها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والحجج من المصنف رحمه الله تعالى كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد مما سنح له بالادلة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة لجموع

أيضا قابوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فاذا بعد الحق الاضلال * وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهملها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاهما يدل على ان النفس المزكاة يلهيها الله الخير لا الشر لاسيما عند الاجتماع والنفس

المزجكة هي المشرفة بالعلم والعمل جوا أيضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعي الا وان يكون
الدليل الدال عليه قطعي فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار يان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو ذلك لا يكون كلامهم
الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة (٥١) بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب

وذلك الدليل لا يكون
قياسا لانه لا يفيد القطعية
عندهم ولا الاجماع
للدور بقى الدليل الذي هو
الوحي فصار كان كل واحد
قال انه وصل الى من
الكتاب أو السنة ما يدل
على انه حجة قطعية واذا قالوا
هذا القول كان الدليل على
انه حجة وحيا متواترا على
ان الاجماع الذي ندعى
انه حجة أخص الاجماع
فان قوما قالوا اجماع أهل
المدينة حجة وقوما قالوا اجماع
العترة حجة ونحن لا نكتفي
بهذا بل نقول لا بد من
اتفاق جميع المجتهدين حتى
يدخل فيهم العترة وأهل
المدينة فادلتهم تدل على
مطلوب بناوا لاحاديث كثيرة
في هذا المطالب كقوله
عليه السلام يدالله على
الجماعة وقوله عليه السلام
من خالف الجماعة قد شبر
فقد مات ميتة جاهلية
وقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم فالغرض
من هذا ان الادلة الدالة
على انه حجة قد وصلت الى
العلماء بحيث توجب العلم
اليقيني ثم الاجماع على
مراتب اجماع الصحابة ثم

أيضا قطعاً (قوله وأيضاً العلماء) استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على
حجة الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء
لم يتفقوا على ذلك بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع أهل
لمدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعى كونه حجة أخص الاجماع لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر
فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف اجماع أهل المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل
وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون
أخص ولا تدلهم على مطاوع بالان دليلهم هو اشتغال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان
المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والافتقار خالف كثير من أهل الهوى والبدع (قوله ثم الاجماع على
مراتب) فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة
لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب نضر الاسلام
رحمه الله تعالى الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا
على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى وهو ان
الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف
فيه يجوز تبديله كما اذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم
أو أجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان تنتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفى الله تعالى أهل
الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على
الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل
محافضة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس في السند
والناقل) جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على
انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل أو اشارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بالادليل
خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على كل
طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم
اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافه أي بكر قياسا
على امامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا فلا نرضاه لامر ديننا وذهب
الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فتفق
عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا
كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الاعلى قطعي لان الظن لا يفيد القطع
وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبني على دليله أي سنده بل هو حجة لانه كرامة لهذه الامة واستدامة
لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت
الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد
انه لو اشترط كون السند قطعيا كان الاجماع الذي هو أحد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب

اجماع من بعدهم فيالم يرويه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل
في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه أيضا وأما الخامس في السند والناقل يجوز ان
يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حيث ذكروا كونه حجة ليس من قبل

الاصل الى الفرع بعللة متحدة
لا تدرك بمجرد اللغة (أى
اثبات حكم مثل حكم
الاصل في الفرع والمراد
بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس وقد قيل
عليه ان التعدية توجب أن
لا يسبق الحكم في الاصل
وهذا باطل لان التعدية في
اصطلاح الفقهاء المعنى
الذى ذكرنا وايضا لا تشعر
بعدم بقائه في الاصل بل
تشعر ببقائه في الاصل في
وضعها اللغوي ألا يرى ان
تعدية الفعل هي ان لا
يقتصر على التعلق بالفاعل
بل يتعلق بالمفعول أيضا كما
هو متعلق بالفاعل فالمراد
هنا ان لا يقتصر ذلك
النوع من الحكم على
الاصل بل يثبت في الفرع
أيضا ولا حاجة الى ان يقال
تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا يمكن الا وان
يكون الحكم متحدا من
حيث النوع وانما الاختلاف
يكون باعتبار المحل وقوله
لا تدرك بمجرد اللغة احتراز
عن دلالة النص وذكر
هذا القيد واجب لاتفاق
العلماء على الفرق بين
دلالة النص والقياس
(وبعض أصحابنا جمعوا
العللة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس تبين ان
العللة في الاصل هنا ليثبت

أمر مقصود في شيء من الضور اذا التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا
فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيًا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم
واحد فلا يكون لغوا بين الأدلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيًا لانه ان أريد انه لا يقع
اتفاق مجتهدى عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أريد انه لا يسمى اجماعًا لان الحد
صادق عليه وان أريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما النافل) نقل
الاجماع الينا فديكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت اجماعًا وذلك فيما نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام واما فيما نقل عن الامم من الاجماع فلم يدل على
وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولنا منقطع
ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تحلل الواسطة بين النافل والنبي عليه الصلاة
والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيًا بواسطة شبهة في النافل والا
فهو في الاصل قطعي كالا جماع بل أولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام
حجة قطعاً (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها
بها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى يتضمن معنى الاتباء كقولهم قاس الشيء على الشيء
وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علته حكمه وذلك انه من أدلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل
ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعاً وذلك
أصلاً لا احتياجه اليه وبقائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علته الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبتت عندها في محال لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحليين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعللة متحدة واعتراض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم
لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لا انتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع
لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا
يدرك بمجرد اللغة احترازاً عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة لانه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشرح اليه (قوله
والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف
معرفة ما على معرفة القياس فالتفسير لا يفسر الاصل والفرع بل بيان الماصد قاعليه أى المراد بالاصل
المحل الذى يسمى مقيساً عليه لانفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلاً
اذ اقسنا الذرة على البرى حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا بتناهما عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعلوم على المعلوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعلوم
ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعلوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن
كاف في الشيئية (قوله بل تشعر ببقائه في الاصل) فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزاً
عن الشيء ومتباعداً عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز ومنقول وانه لا حاجة
الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحد
بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحداً بالنوع وذلك لانه مبني على ان تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا
باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكره في الاسلام

الحكم في الفرع) ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم

به الشيء والحكم هو الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء يتقوم به ويشقق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعدية هي أثر القياس
فالقياص هو تبين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع (٥٣) فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة

القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو عطل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا أحسن من جعل القياس تعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وأن تكون خارجة عن المعاول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لثبت المساواة بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله في صورة الفرع هذا فاذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت (وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام

رحمه الله تعالى ان ركن القياس ما جعل عام على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لانص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان أركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمره القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر في الاسلام رحمه الله تعالى ان من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثره أجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له وأن التعدية شرط للعلم بصحة القياس للقياص نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الرأب في الضرورة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الرأب فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير وافي بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الشكل الى الكلام النفسي والاجه ماسبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا أوضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والظاهر على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى أن القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى انه ليس للعقل حل النظر على النظر لافي الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما امتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما امتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني رحمه الله تعالى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لانفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقليل هو واجب عقلا لثلاثا لخواص عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المنتهية وجوابه ان أجناس الاحكام وكمياتها منتهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقليل بالعقل وقليل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقليل بدليل ظني وقليل قطعي وبه يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدلل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ماهي عليه منه تنطبع العلوم في عقول الناس وقليل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حجة في ظلمات الارض

مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا تطب ولا يابس الا في كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء (وقوله عليه السلام ففاسوا ما لم يكن بما قد كان فضاوا وأضوا) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بني اسرائيل مستقيا حتى كثرت فيهم

أولاد السبايا فافسوا الخ (ولأن العمل بالأصل ممكن وقد دعينا إليه قال الله تعالى قل لأجد فيما أوحى إلى محرم ما على طاعم يطعمه الآن يكون ميتة أو دمام مسفو حة الآية وهو الإباحة والبراءة الأصلية زانما دعينا إليه بقوله تعالى قل لأجد فيما أوحى إلى محرم ما على طاعم يطعمه الآن يكون ميتة أو دمام مسفو حة الآية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الإباحة الأصلية (ولأن الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الضمير يرجع إلى الإثبات أي اثبات الحكم المذكور (في حقه تعالى ولأنه طاعة الله تعالى) أي الحكم الشرعي طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولما دخل العقل في دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها (بخلاف أمر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فإن العمل بالأصل لا يمكن هنا وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس والعقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فأجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أي يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة السكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) أعلم أن النص المتسمك به للقياسين هو قوله تعالى فاعتبروا بأولي الأَبصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم في الأمر محمول على الحرب) أي أن تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى في الأحكام الشرعية نقول أنه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل (٥٤) ماهور رد الشيء إلى نظيره أي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه

من العجور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس إشارة) لأن الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق ومع أن سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سالمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أي ما ذكرناه أنه يدل على القياس إشارة كان على تقدير أن

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة في قوله تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها أي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل قولهم مات ترك فلان من رطب ولا يابس الإجماع نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج إلى ما ذكر من الجواب وهو أن كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وإن لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى تبيان الكل شيء حكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على أنه لو صح تمسكهم لزم أن لا يكون غير القرآن حجة فإن قيل الكل في القرآن إلا أنه لا يعلمه إلا النبي عليه الصلاة والسلام وأهل الإجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعني أنهم اتخذوا الجوارى سرايات فولد لهم أولاد غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احتراز عن الإجماع إذ لا شبهة فيه وما أخبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الأصل وإنما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال إليها وهذا يخالف حقوق العباد فأنما ثبتت بما فيه شبهة كالشهادات المجزأة عن الإثبات بقطعي (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله أن يمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالأصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل أدلوا ذلك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا بأولي الأَبصار) فإن الاعتبار رد الشيء إلى نظيره بان يحكم عليه

بحكمه

المراد بالاعتبار رد الشيء إلى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس

بطريق دلالة النص التي تسمى غوى الخطأ (وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه الصورة (في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكشف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالخاصل أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذلك في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأنهاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقد ف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا بأولي الأَبصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لأنكم أن اتبتم مثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وإنما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي أن كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لأن التعليل إنما يكون صادقا إذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئي صادقا فإذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وإنما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (ونظيره) أي نظير القياس وإنما ورد هذا

النظر هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي تعطف بها اراد ان بين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أي بيعوا) (٥٥) الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع

مباح ومنه سمي الاصل الذي يراد به النظر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل آفة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبار بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فاطنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبار قس الدرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء ببل صريح الشرط واختراء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما يقتضي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبار وافي معنى افعالوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعبر المجتهدين بلانزاع ولا عبرة ببقا الاحتمالات والامام صرح التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المئالة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المئالة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعو المئالة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وايضا حديث معاذ) فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية والقياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما وحي الى محرما لآفة بقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكنت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (قوله وقد رويناه) في آخر باب السنة احدث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الاحكام بعلمها ولو لم يحز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت لكرا العلة فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها وقعت في النفس وأدخل في القبول فلا يلزم ان يكون دليلا لصحة القياس (قوله وعمل الصحابة) اشارة الى دليل على حجية

رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم (وقد روي انما هو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام رأيت لو كان على أبيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرهم فيه) أي في القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع في جواب الدلائل

المنكورة على نبي القياس فقال (ويكون الكتاب نبيا نابعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا تطرب ولا يابس الآية فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أي في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس وأما منكر القياس فاتهم عما ينظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار خواه وإخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا أن القرآن ظهر أو بطننا وان لكل حدمطاعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جلال معاني التنزيل وانكاره عليه الصلاة والسلام (٥٦) لقياس نبي إسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالأصل

أي في الاستصحاب (عمل بلا دليل) لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقاءه فان المكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لأجد ليس أمراه) أي بالعمل بالأصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم ما في الأرض جميعا) فكل ما لم يوجد حرمته فيما أوحى إلى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لكم الآية ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا أن نحرم شيئا مما في الأرض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجوز اثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل)

القياس بوجهين أحدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كبير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون إلا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان علمهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تسكرروا وشاع من غير تكبر وهذا اتفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم إنما كان في البعض لكونه في مقابلة النص وألغى شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان مبالا لظهورها لخصوصياتها (قوله لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقاءه) فيه نظر لانه لا ناطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا أن الأصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والأصل في المعدم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجلة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والضفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة نفي الاسلام رضي الله عنه في الشرط الاول أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزعة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خض زيد بالذم كذا إذا ذكره دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفي الكشف اياك نعيد معناه نخصك بالعبادة لا نعيد غيرك وأما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر إليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلما غير المصنف رجه الله تعالى عبارة نفي الاسلام رضي الله عنه إلى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزعة لقوله عليه الصلاة والسلام من شهد له خزعة فحسبه وذلك أنه شهد للنبي عليه الصلاة والسلام أنه أدى الأعرابي عن ناقته وأنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك لتخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار أنه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعينة (قوله وأن لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا (قوله فانه ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل إنما كان باعتبار أنه غير جان لا باعتبار

وهو جواب عن قوله ولا يدخل للعقل في دركها (فصل في شرطه) أي شرط القياس اعلم أن القياس أربعة شرائط أولها خصوصية (أن لا يكون حكم الأصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالأصل بنص آخر (كشهادة) خزعة (والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أي حكم الأصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو اما بان لا يدركه العقل كأعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه ككل الناسي فانه ينافي ركن الصوم) أي العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدركه العقل حكم الأصل أي لا يدرك علمه وحكمته كأعداد الركعات أو يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المساوكة وقاعدته المستقرة ككل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف وإذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا

ولا بقاء للاعراض) وان منع استحالة بقاء الاعراض فقل هذه الاعراض أي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقويم كل ما لا يبقى فاذا كان تقويمها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقويم المنافع في الغصب على تقويمها في الاجارة (وان يكون المعنى حكما شرعيا) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه (ثابتا باحد الاصول الثلاثة) أي الكتاب والسنة والاجماع (من غير تغيير الى فرع) متعلق بالمعنى (هو نظيره) أي الفرع يكون نظيرا للاصل في الحكم (ولانص فيه) أي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعنى أو عدمه لا مطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفرع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والحجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والجر لکن رعاية المعنى انما هي للوضع لا للصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى كالخروج

خصوصية الاكل (قوله وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المبدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقويم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكونه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهم أجورهم وقوله تعالى اخبار اعلی أن تأجرني ثمانی حجج وقوله عليه الصلاة والسلام أعطوا الاجير حقه قبل أن يحفر عرفه وجعله خرا الاسلام رضى الله عنه من أمثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يغني عن الاول لكونه من أقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من أن المبدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجري فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة (قوله وأن يكون المعنى) فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه أن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل أحد القياسين لا بثنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا على الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولم يقياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لا لتفاءل الحكم (قوله من غير تغيير) أي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمحذوف أي وان يكون المعنى حكما موصوفا بما ذكره معنى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعنى المذكور أما لفظا فللفصل بالاجنبي وأما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكره في جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعنى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) يعني اذا وضع لفظ مسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لئان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والاحاق بالقياس الشرعي واجيب بأنه يشترط في الدوران صلاح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير و بان العدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتسكين بقوله تعالى فاعثروا يا أولى الابصار على ما حقه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه اننا لنسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة وهو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان أمثال ذلك قول يجرى ان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجماع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجماع الخلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تنوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى

اسكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على الواطة ولا يقال الذي أهل الطلاق فيكون أهلاً للظهار كالسلم) هذا تفرع (٥٨) قوله من غير تغيير (لان الحكم في الاصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة

وفي الذي حرمة لا تنتهي به لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الرب بالطعم فانه يوجب في العبديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) حتى لو روي التساوي لا تتبع الحرمة في الاصل وهو الخطأ والشعير والنمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العبديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعبديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار) هذا تفرع قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص) هذا بيان تفرع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقاً للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفه يبطل) والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل ترجع الى القياس (وان لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التملك في طعام الكفارة

انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكماً شرعياً اذ لو كان حسياً أو لغوياً لم يحز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فالوقال النبي شراب مشتهر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خراً كان باطلاً من القول خارجاً عن النظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النبي بالنبي فاذا لم يكن مقتضى ثابتاً في الاصل كان نفياً أصلياً والنفي الاصيل لا يقاس عليه النبي الطاريء وهو حكم شرعي ولا النبي الاصيل لشبوهه بدون القياس وبالاجماع وقد يذكّر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان مقتضى في الاصل وما ذلك الا ليكون النبي حكماً شرعياً وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الجر على سائر الاشربة مجازاً عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لثلايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازاً على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقل بغيره وبيع الدقيق بالخطأ مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بل لان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا يثبت الشرع والشرع انما انتهى بمتناهية بالمساواة كيلاً أعني قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعاً) قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعاً وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لا مكان الاحتراز عن الخطأ بالثبوت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان (قوله لانه ان كان موافقاً للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصداً الى تعاضد الدلالة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياساً مخالفه يبطل) كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعدمها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وان لا يغير حكم النص) فالاطعام هو جعل الغير طاعماً سواء كان على وجه الاباحة أو التملك فاشتراط التملك قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجلة سواء كان هو النص في حكم الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجردة عن الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وأنه لا يشترط التملك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانه محال على ذلك التقدير وعبر عن الاسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأى باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصد الى ان فيها تغيير النص بالرأى ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلن على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو في حكم النص في الفرع لا في الاصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل

قياساً على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارة اطعام عشرة

مساكين وكذا اشترط الايمان في كفارة اليمين قياساً على كفارة القتل بخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياساً على المؤجل بخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى أجل معلوم وأيضاً لم يعمد أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الاصل) فهذا بيان ان في قياس جواز السلم

الحال على المؤجل فسادين أحدهما أنه مغير للنص والثاني أن الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل على نوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا (أذ في الأصل جعل الاجل خلفا عن وجود العقود على ليتمكن تحصيله فيه وهذا أسقطه فان قيل أتم غيرتم أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لا تبغوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فإنه يعم القليل والكثير فخصتم القليل) من هذا النص العام يجوز بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي (بالتعليل بالقدر) أي قلتم ان علة الربا هي القدر والجنس والقدر رأى السكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الر با فهذا التعليل مغير للنص (وكذا في دفع القيم في الزكاة) أي غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة (وفي صرفها الى صنف واحد) أي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القسم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص (وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح) أي غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيه يجوز باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه (وفي ازالة الخبث بغير الماء) أي غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة (٥٩) والسلام حتىه واقرصيه ثم اغسله بالماء

(قلنا المراد التسوية بالسكيل وهي لا تصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعبرة شرعا في المطعومات التسوية بالسكيل وهي لا تصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقطل حيوان

معالم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجماع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزام لا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قاطعة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدورا للتسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها لحكم الاصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ن معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كأنه هو الاصل فباعثا حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدو لا عما هو خلاف مقتضى العقد أعني الاجل وربما يجاب بان اقامته على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق حاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع واغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم

لا يقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لا يدخل تحت النهي (وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقات مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم) أي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مشاعلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة مخصصة لاحق للعبادة فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم أوجب على الاغنياء ما لا يسمى ثم أمر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسحوق ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا لا امر بالاستبدال كالسلطان بعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه بادائها من مال معين عنده يكون اذا نال بالاستبدال فكذلكها هنا فنبت هناك حكما جواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا لهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول غير الاسلام رحمه الله تعالى فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بائداء اليد ليس بمرصوفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى

دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بغلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرحها إلى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم إيفاء لحقوقهم وإنجاز العدة أرزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تندفع بمطابق المألوفة فاعلموا أن الله تعالى بالصرف إليهم مع ان حقهم في مطابق المألوفة دل ذلك على جواز الاستبدال والغناء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لان الإتيان من جنس النصاب أسهل وبه إليه أوصول وكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة أجيب بان التعليل إنما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف إلى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يتمتع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وأيضا محال التصرفات إنما تعرف شرعا كصلاحية الخل محل البيع دون الخروما كان هذا حكما شرعيا للمناجاة بالحاجة أي بحاجة الفقير إلى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لنعدى الحكم إلى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف إلى الفقير لان الحاجة إلى القيمة أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثها هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير والتعليل إنما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة إنما يكون بالنص أي بدلالة النص الأمر بإفناء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير وليس فيه أي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لامعنه فقوله بالنص خبر صار وبما معاطال وهو خبر صار والنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة نحر الاسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة تقوم أو ردها وشرحتها تنبيهها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي تقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيره فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة إلى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط باعتبار اسم الشاة وجواز إيفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف إليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف إيجاب الشاة بعينها فان معناه الأمر بصرفها إلى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال إنما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة نبيه الزكاة لم يجزه فالخاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء والفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى أولا ومن صلاحها للصرف إلى الفقير ثانيا في الشاة مثلث ثبت كلا الأمرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد عترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه إنما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لإفناء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

بابتداء يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير وفي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف إلى الفقير وقوله ليصير مصرفا علة غاية للصلاح أي صلاحية الشاة للصرف إلى الفقير ليصير مصرفا إليه بدوام يده فقوله إلى الفقير يتعلق بالصرف وابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصرفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصرف إلى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حكمه من غير اذنه وهذه المسئلة مع هذه العبارة من

مشكلات كتبت أصحابنا في الأصول (وذكري الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للملك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للملك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للملك لان الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما جميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وأيضا في هذا الموضوع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغراقا فعنه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير من ادعاء اذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه أن يرده هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وأذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فبراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمساكين من غير أن يراد الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للملك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعدم المصارف (والتكثير لتعظيم الله تعالى (٦١) فاداء القيمة وذكري لفظ آخر يكونان في معنى

النصوص اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية لكبرياء ردا في العظمة ازارى فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكما نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله أكبر لانه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فعنه وربك فعظم أي قل أو افعل مافيه تعظيم الله والفرق الذي ذكره بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسع الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على

المخلوقة ثمنا للام لا لشيء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكري الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعملة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للملك للملك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التملك وانما أحال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للملك للملك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يتخلو عن ضعف لانه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلامعنى لتعليل عدم امكان أن يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية وألا يتعذر الاستغراق ثانيا في العبارة تسامح وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية وللجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التملك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكا للجنس المذكورة فلا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على أنه ان أرده هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجمع قلت لانه ربما يدعى أن معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد فبطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو ازالة النجاسة بالاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو سحقه وكون الماء آلة لازالة الحكم شرعى معلل بكونه من لا يفيدهى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه من لا يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والامواجبة ازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصة في الماء اذ لو كان لازالت لوجب ان يشاركه جميع المائعات المنزلة في

أنه ليس لبعض صفات الله تعالى منزلة على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسألة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسألة التكبير معنى مشترك وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها) اعلم أنه ان أورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حثيه وقرصه ثم اغسله بالماء فواردا والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من اتقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضرب ان يلزمها أمر غير معقول

دفع الحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعاً فيزول به كلاً مما وغيره كالحمل مثلاً فالعزل يزول به الخبث لا الحادث فان قيل لما كان ازالة الحادث غير مسموعة وجبت النية كالتيتم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة فصل العلة قيل المعروف ويشكل بالعلامة) اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعروف أي ما يكون دالاً على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها مع رفقات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا (٦٢) تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان

رفع الحادث قلنا الحكم بالطهارة عن الحادث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولاً وقيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباححالياً إلى نجس به ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المانعات وفيه نظر أما أولاً فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي ازالة وأما ثانياً فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعه وأما ازالة الحادث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر غير الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهر عند ارادة الصلاة فيقتصر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن أمراً غير معقول وهو عدم تنجس الماء ببول الملاقة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولاً لانه ملتزم بضرورة دفع الحرج (قوله وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه) انني الشمول للشمول النفي (قوله ولان الماء مطهر طبعاً) تعليل لمعقولة ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة تقوده وسهولة خروجه فيزول به الحادث والخبث جميعاً بخلاف سائر المانعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لا بقائه على الرفع والقلع دون الحادث لعدم معقوليته ثبوته وازوالا (قوله ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرف بالحكم لان معرفة العلية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فالعرف بالحكم بهالكان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعروف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مشلان فيشتركان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض (قوله بل في الوجوب الحادث) لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثره لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلاً وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويدون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجباً للوجوب الصلاة والقتل موجباً للقصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العبدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيب الوجوب) فان قلت كثير من العلة الشرعية عما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلاً قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى العال كالمالك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر مابه وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا اننا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله القديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلو مثلاً فالمراد بكونه

مؤثر ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الأثر بذلك الأمر كالتقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بعينه حق علة لوجوب القصاص أيضاً عقلاً وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيب الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (الآن يقال بالنسبة الشافان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا) فانما يتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الاجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتكم لا كرامك الا كرام باعث على المحيى والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص ضمانة للنفوس وقوله لا على سبيل الاجاب احترز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أى المشقل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الاجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتقاً على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد والعدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى (من جلب نفع) أى الى العباد (أو دفع ضرر) أى عن العباد وهذا مبنى على ان أفعال الله تعالى معاملة بمصالح العباد عندهم ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافاً للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معلية بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق واطهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمر الا ليعبدوا والله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعلة وان كان أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً به لو كان الغرض

(٦٣)

راجعا اليه وهناراجع الى العبد وأجابوا

عن ذلك ان تحصيل مصلحة

العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعلة أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لاننا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً وداعياً ولا نسلم

الحكم عقبيه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لاحكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الا أن يقال بالنسبة الينا) يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا أن الاجاب لما كان غيباً عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للزوم لا تنفاه للزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجب نفعاً أو يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يقضى الى ما يجب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وفسر النفع بالذلة أو ما يكون طريقاً اليها والضرر بالآلم أو ما يكون طريقاً اليها وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأتي ذلك وقال القاضي الامام أبوزيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك

ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحاً (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجب نفعاً أو يدفع ضرراً وقد قال القاضي الامام أبوزيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكرنا ان المناسب ما يحقق وأما اقناعي فالحق في المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالذلة وشهود الشهور والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دينوية وهي اضرار دينية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحدا الزنا والجهاد وحمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد والعدوان والسرقة والغصب مثلاً والزنا وحمة الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكف وهذه المصلحة ليست ضرورة لكنها في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكفء الا بالبدل واما ان لا تكون ضرورة ولا محتاجاً اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الأدمى فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من حمة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد خفاهم أو عدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أى يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أى وجود الحكمة (عنده) أى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلاً للحكمة دائماً وفي الاغلب (كالمفسر مع المشقة) أى ليس المراد ان المشقة هي

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ردفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر ولا يتحقق الا ان تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبية الوجود في السفر (٦٤) فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة

التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض (الابدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف (لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال والبعض محتمل وعند البعض هي معلة بكل وصف الامناع لان كل وصف صالح لهذا) أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة (والتعليل لاثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قول ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لافي الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب

المصلحة أمرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمدا العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذکور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلاما يجب نفعاً ويدفع ضرراً ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكر وان المناسب اما حقيقى واما افتناعى وأحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدى في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فإنه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام أبوزيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه بقبوله وانما عدل عنه الآمدى لانه انما يصلح الناظر لا للمناظر اذ بما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلى بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعى رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختاران الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علة معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالتزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة اذ العلة الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعبدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل للعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذا من شيئين الاو بينهما مشاركة مافي وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة واضافة الحكم فيفضى الى التناقض أي التعبدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعدد بعضها قاصر على ما سيحجي عفلد لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجة القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كخالفه نص أو اجاع او معارضة أو اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجب القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعدد يوجب التعبدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لا اختلافهم في العلة يدل على اجاعهم على ان

العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لافي الاصل (وعند الشافعى رحمه الله تعالى معلة

لكن لا بد من دليل يميز لان بعض الاوصاف متعدد بعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعبدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعى رحمه الله تعالى (من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعلة

فظهره في حديث الر بأن قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الر بألفاظه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازاً
عن بيع الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ (٦٥) شرط تعيين الآخر احترازاً عن شبهة

(الفضل) فان للنقد منزلة على النسبة (وقد وجدنا هذا الحكم متعدداً حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجناعاً وشرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللاً في ر بالنسبة نعلمه في ربا الفضل أيضاً انه أثبت منه) لان الر با هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها ما الر با في النسبة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسبة فشبها الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللاً في الجلة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا باننا لما شرطنا في العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص أو الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتحيز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لان سلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيت من ان نص الر باقي النقيدين معلل عند الشافعية رحمه الله تعالى بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الر بألفاظه أي وجوب التعيين من باب منع الر با والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازاً عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعاً احترازاً عن شبهة الفضل الذي هو ر با كما شرط المماثلة في القدر احترازاً عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعدداً عن بيع النقيدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يحز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله تعالى التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقيدين ان نص الر با معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللاً في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتاً وتحققاً من ربا النسبة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار منزلة النقد على النسبة وحقيقة الشيء أولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربا النسبة دليل على كونه معللاً في ربا الفضل وكونه معللاً في ربا النسبة مستند الى الاجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الر باقي النسبة وأن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الر با والريبة والمراد بالريبة شبهة الر با وفي بيع النقد بالنسبة شبهة الر با فالدليل على كون النص معللاً في الجلة قد يكون نصاً أو اجماعاً وقد يكون تعليلاً آخر وينتهي بالآخرة الى نص أو اجماع قطعاً للتسلسل وليس في كلامهم ما يوجبهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللاً وتقرير جوابه اننا نشترط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللاً في الجلة ضرورة أنه قد اعتبر عدة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللاً فثبت ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسبة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجلة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفاً لازماً جلياً

(٩ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير الاوان

يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه في جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة (الثاني يجوز أن تكون العلة وصفاً لازماً كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقاً

وهذه الوصف لا ينفك عنه ما أصلا (حتى تجب الزكاة في الحلي والزر باعنه دم وعارضا كالكيل للربا) فان الكيل ليس بلازم حسنا للحنطة
والشعير فانهما قد يباعان وزنا (وجلبنا وخفيا على ما يأتي واسيا) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة انه دم
عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) (٦٦) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة

والسلام أرايت لو كان
على أيك دين) فاس النبي
عليه الصلاة والسلام
اجزاء قضاء الحج عن الاب
على اجزاء قضاء دين العباد
عن الاب والعلقة كونهما
دينا وهو حكم شرعي لان
الدين لزوم حتى في الذمة
(وكقولنا في المدبر انه
مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كأم
الولد) فيه قياس عدم
جواز بيع المدبر على عدم
جواز بيع أم الولد والعلقة
كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا
حكم شرعي وانما قال بمطلق
موت المولى احتراز عن
المدبر المقيد كقوله ان مت
في هذا المرض فانت حر
(ومر بكا كالكيل والجنس
وغير مركب وهذا ظاهر
ومنصوص وغير منصوص
كيا يأتي *مسئلة* ولا يجوز
التعليل بالعلقة القاصرة
عندنا) وعند الشافعي رحمه
الله تعالى يجوز فانه جعل
علقة الرأى الذهب والفضة
الثمنية فهي مقتصرة على
الذهب والفضة غير متعدية
عنهما اذ غير الحجرين لم
يخلق نمنا والخلاف فيما اذا

منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم
والجواب أن الاعتبار صلاحية المحل لا انصاف به ولا باخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في
فصل الاستمسان وهو أن الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يغير المنصوص لما سيأتي مع
جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والالكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نقول المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة إلى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة
للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون
كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث
هو المجموع وحيثئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها وإلى كيفية قيامها بالمجموع
ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت الحكم عند هارعاية لمصلحة وليس
ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معا ولا فيلزم تخلف
العلول أو متأخر فيلزم تقدم العلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ ليس أحدهما أولى بالعلة والجواب أن تأثير
العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد
الحكمين صالحا للعلة من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عالية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر
بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالدلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير
فصل بين اللازم والعارض وألحى والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان
يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مشل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لان يتعلق بنفس
الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال
الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلقة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا
شئ ههنا ثبت بها سوى الحكم ولذا يعدي الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلقة وهي موجودة في الفرع
فيثبت فيها أيضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في
الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعمل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لم يطلان
النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدية
الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل
مضاف الى النص في نفسه وإلى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وانما
يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلقة القاصرة أي وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما
أمر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا لبيان لمية الاحكام لاجل القياس فيبقى
بيان المية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الاثبات الحكم)
لقائل ان يقول ان أراد الفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم
لجواز أن يكون سرعة الادعاء وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيته وان
أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاحلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليها اتفاقا (لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) سواء
كان معقول المعنى أولا (وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا)
أي في الاعتبار (وفائدة ان يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الاثبات الحكم

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير (أي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا منه ذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهمهم ان الحق أن يتفكروا أولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل أي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا فلا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية وعلى العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلامعنى له فاقول هذه المسئلة مبنيّة على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها المالم يوجد في صورة أخرى لا يدري ان الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله ما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فاحصل الخلاف انه اذا كان الوصف (٦٧) مقتصرا على مورد النص أو الاجماع بمنع الوقوف بطريق الاستنباط

على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف فاذا عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عند غيره الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدد وغلب على ظن المجتهد ان القاصرة علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلة الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلة الوصف المتعدى المؤثر

يلزم اللعب وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لامعنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أراد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أراد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بما رة معتبرة في استنباط العمل لم يصح نفى الظن ذهبا بالى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها الامتناع الدور واللازم منتف للاتفق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معينة لا دور تقدم اذا العلة لا تكون الامتعية لان كونها متعدية يثبت أو لا ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبنيّة على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر) قيل عليه لا تراحم في العمل فيجوز ان يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار التعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعني ان أراد انه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعني

كان توهم أن خصوصية الاصل تأثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا همنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت علميته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها حينئذ يثبت علميته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية لازكة في المضروب لتعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الخلى فان قيل تعديته الى الخلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنيّة على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا منبذ دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعا فعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة التماس لا الثمنية (مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة تختلف في وجودها في الفرع أو في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العلم فانه ان أراد اعتقه اذا ملكه لا يفيد) لان هذا الوصف غير موجود في ابن العلم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينا فكذا ان علق فلا يصح بالانسكاح كقولنا زينا التي تزوجها طالق لاننا منع وجود التعليق في الاصل

أثبت الحكم في الأصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أي مكاتب قتل وله مال في بديل الكتابة وله وارث غير سيده (فنقول العلة في الأصل جهالة المستحق لا كونه عبداً مستثناة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتقافه كما إذا أدى بعض البديل فنقول أداء بعض البديل عوض مانع الثالث تعرف العلة بأمر أو النص إما صريحاً كقوله تعالى كيلا يكون دولة) يقال صار إلى عدو له بينهم يتداولونه بأن يكون مرة لهذا ومرة لذلك (وقوله تعالى لدولك الشمس وقوله تعالى فبارجة من الله وغيرهما من ألفاظ التعليل أو إيماء بأن ترتب الحكم على الوصف بالفاء في أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقرأ بوه طيباً فإنه يحشر يوم القيامة مليباً والحق أن هذا صريح) لأن الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصارت كاللام (٦٨) فعنه لأنه يحشر (وكذا في لفظ الراوي نحو زني ما عز فرجم أو يترتب

الآخر بل هو يعتق بمجرد المالك (قوله وأثبت) عطف على اختلف أي لا يجوز التعليل بعلة اختلفت في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الأصل كالاختلاف في أن علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مستحق استيفاء القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل يفي بديل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البديل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الأصل دون الفرع فإن قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق إذا أداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤدي شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام أنه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لاشك أن كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في إثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها لا بد من التعرض لهما وما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص إما صريح وهو ما دل بوضعه وإما إيماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا أو لا جل كذا أو كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا وإن كان كذا فإن هذه الحروف قد تنجي ألفاً بالعلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وإن المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع إمامي الوصف مثل زملوهم بكاوهمهم ودماهم فأنهم يحشرون وأداجهم تشخب دما وإمامي الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيهما أن الفاء لا ترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لأن الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزني ما عز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط إلا أنه لا ينفي الظهور وأما الإيماء فهو أن يقر بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحصل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الأعرابي فإن غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم إخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب كأنه قال واقعت فكفر وهذا يفيد أن الوقاع علة للإعتاق إلا أن الفاء ليست محققة

الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جواباً نحو واقعت امرأتى في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يقدنحو أنها من الطوافين والحق أن هذا صريح) إذ كلمة إن إذا وقعت بين الجائتين تكون لتعليل الأولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون إن في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لأن والحذف غير الإيماء (ونحو أ رأيت لو كان على أيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم) فإنه فرق في هذا الحكم

ايمكون

بين الفارس والراجل (بحسب وصف القروسية

وصدها) فقوله مع ذكرهما أمان يرجع الضمير إلى الحكمين باعتبار أنه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير إليهما أو يرجع الضمير إلى الشيئين (أو ذكر أحدهما) أي أحد الحكمين أو أحد الشيئين (نحو القاتل لا يرث) فإن تخصيص القاتل بالمنع من الإرث مع سابقة الإرث يشعر بأن علة المنع القتل (أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الآن يعفون) قال الله تعالى وإن طلقتن مؤمن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الآن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلاً مثل فإن اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم) فاختلف الجنس يكون علة لجواز البيع

غير مسلمة نحو واقعت
مراأتى لانه وان نسب
الحكم الى الواقعة لكن
يمكن أن تكون العلة
شيأ يشمل علية الواقعة
كحكم حرمة الصوم مثلا
(لكن بعض تلك العلل
لا يمكن بها القياس أصلا
نحو السارق والسارقة
لان السرقة ان كانت
علة فكلاما وجدت يثبت
الحكم القطعي نصا لقياسا
وكذا في زنى ما عر و نحوه
فاستخرجه وأيضا النص
يدل على ترتب الحكم على
تلك القضية في واقعت
امراأتى ونحوها لاعلى
كونها مناطا فانه يمكن أن
يكون هناك حرمة الصوم
وأيا الغاية والاستثناء
لا يدلان على العلية وثانها
الاجماع كاجماعهم على
ان الصغرة لثبوت
الولاية عليه في المال
ووثانها المناسبة وشرطها
الملازمة وهي أن تكون
على وفق العلل الشرعية
وأظن أن المراد من ان
الشرع اعتبر جنس هذا
الوصف في جنس هذا
الحكم ويكفي الجنس
البعيد هنا بعد أن يكون
أخص من كونه متضمنا
لمصلحة فان هذا امر مسل

ليكون صريحا بل مقدرة فيكون إيماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلع الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وكحديث الختمية فانها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو
دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والالزام العيب والإيماء له أيضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه
تصريح بان مثل قوله عليه الصلاة والسلام فانه يحشر مليييين فيقول التصريح على ما ذكره المصنف رحمه
الله تعالى دون الإيماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالله كور
في أكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواضع تقع موقع
الفاء وتعني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه
المواقع لتقوية الجلة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية إيماء لا صريح
وبالجلة كلمة ان مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الإيماء ويعتذر عنه بانه
صريح باعتبار ان الفاء وإيماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تعليل
ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح (قوله واعلم ان في هذه المواضع) فيه
سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتسكك على تقدير التسليم ثم المتسككون بمسالك الإيماء لا يدعون
انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيأ آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن
وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة
التي لا يمكن بها القياس فجاز اتفاقا في النصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا وإيماء مثل أقم الصلاة
لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللغارس سهمان فقصودهم بيان
وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثانها المناسبة) وهي كون الوصف
حيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لطلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر
القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة
وأقسامها وما يتعلق بها والمصنف رحمه الله تعالى في تحقيق هذا المقام تعليق أو رد فيه غاية ما أدى اليه
نظره فنحن نوردونه نزيدي عليه نبذنا من كلام القوم بطعنك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى أن تفوز
في اثباته بالمرام فالله كور في كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه أن جمهور العلماء على ان الوصف
لا يصبر علة بمجرد الاطراد بل لا بد لتلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة
الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبالغ والحريه والاسلام ثم اعتبار عد التما بالاحتساب
عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملازمة ومن عد التما بوجود
التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقيم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملازمة لا يجب العمل به الا بعد كونه
مؤثرا عندنا ونحوه عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الاخالة
شرط لجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملازمة الموافقة
والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام أحد الزوجين
الى اياه الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف أصابا للحقوق
لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعلون بالوصاف
الملائمة للاحكام لالتأثير عنها فظهر من هذا ان معنى الملازمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد أعني وجود الحكم

لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذه الإشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك
باعتقاق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا

سؤر اطرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في احدي الصورتين الجبر وفي الاخرى الطواف فالعلائق وان اختلفتا لكنهما منسدرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدي الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالخاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال فليس التمييز يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كسبه والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا جعل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال على كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذلي واذا هذلي افترى وحده المقترين ثمانون (واذا وجدت الملاية يصح العمل ولا يجب عند نابل

عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاية أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذ كور في اصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالا سكار حرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدين وان من المناسب ملائما وغير ملائم فإلما المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب الى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاية شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغيرها ويكون أخص منها وقد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد ان الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كصحة حفظ النفس مثلا فالمراد ان يجب ان يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكتفى كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب الى الوصف أي أقل واسطة وأشده خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير أنسب الى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقرينة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثل اتم العبادات ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثر ان يكون علمه منصوفا أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه مناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذ كور من كلام المحققين من شارحي أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل بتراتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا بنص ولا باجماع ولا بتراتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الاتهامت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بأنه يجب في الملامم أن يكون جنس الوصف أخص من ملقى الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضاً فالأولى أن يقال الحاجة ماسة إلى تطهير الأعضاء عن النجاسة بالماء وإلى تطهير العرض عن النسبة إلى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج إليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني أن القائلين بوجوب العمل باللامم فرقتان فرقة توجب العمل باللامم بشرط شهادة الأصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة أعني إبطال نفسه بأرأوص أو إجماع أو إيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعني إيراد وصف يوجب خلاف ما وجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في أنثاهما بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والاناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الأصول تركية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى أنه متعذر ومتعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الأصول بأن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل باللامم بمجرد كونه مخيلاً أي موقفاً في القلب خيال العلية والصحة والوصاف التي تعرف عليها بمجرد الإخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو الخيل ومعناه تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسبات ينقسم إلى مؤثر وملازم وغريب ومرسل لأنه إما معتبر شرعاً وإلا ما لم يعتبر فإما أن يثبت باعتباره بنص أو إجماع وهو المؤثر وأما بل يترتب الحكم على وقفه فقط فذلك لا يخلو إما أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو لا فإن ثبت فهو الملامم وإن لم يثبت فهو الغريب وأما غير الاعتبار لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وقفه فهو المرسل وينقسم إلى ما علم الغاؤه وإلى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم إلى ملازم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه وإلى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فإن كان غريباً أو علم الغاؤه فردود اتفاقاً وإن كان ملازماً فقد صرح إمام الحرمين والامام الغزالي رحمه الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروط ثلاثة أن تكون ضرورة لا حاجية وقطعية لا ظنية وكافية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز للمحرم لكونه ظنياً والقاء بعض أهل السفينة لنجاسة البعض لا يجوز لأن المصلحة جزئية فاللامم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية إجماعاً وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمدة العدو إن المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار في حكم بارت زوجه في قياس أعلى القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم إرثه فهذا له وجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع وما علم الغاؤه كتعيين إيجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالمالك فإنه مناسب لتحصيل مصلحة الزوج لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وخجعة ومنها ما شهد بطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالإبطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقويها فهمي مصلحة ودفعها مفسدة وإذا أطلقنا المعنى الخييل أو المناسب في باب القياس أردناه هذا الجنس والمصالح

والتأثير كالعلة وعند بعض الشافعية يجب العمل باللامم بشرط شهادة الأصل) وهي أن يكون الحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلاً) أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسلة) أي الأوصاف التي تعرف عليها بمجرد كونه مخيلاً تسمى بالمصالح المرسلة (وتقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى) أي المصالح المرسلة فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الأبعد وهو كونه متضمناً لمصلحة في أثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (إذا كانت المصلحة ضرورة قطعية كلية كتنس الكفار بأسارى المسلمين) فإنه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم إذ لم يهد في الشرع إباحة قتل المسلم بغير حق

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كالوترس الكفار
بجمع من المسلمين ونعم ان الوتر كانهم استولوا على المسلمين وقتلواهم ولورمينا الترس بخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان
صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين (٧٢) داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي

صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين رمي الترس تكون قطعية لاطنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بقيد الضرورة ما لوترس الكافرون في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقضية مالم نعلم تسلطهم ان ترك رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقات السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجح الباقيون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لانهلاك الجماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي تقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والثأثير عندنا ان يثبت بنفس أو اجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه) أي نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه (والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار

الحاجة أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بد في أن يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كافي مسئلة الترس فاننا نعلم قطعاً بادلته خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالسكية لكن قتل من لم يذنب غير يلبس به له أصل معين ونحن انما يجوز به عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سمي بمصلحة مرسله لكنهما راجعة الى الاصول الاربع لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالسكك والسنة والاجماع ولان كون هذه المصالح عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من السكك والسنة وقرائن الاحوال وتغاريق الامارات سميته مصلحة مرسله لا قياساً اذا القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب أربعة اقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعاً ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعاً كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضاً في محل الاجتهاد (قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات) أورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبر للجنس الابدع وهو غير كاف في الملازمة فالاولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله والثأثير عندنا) انما قال عندنا لانه عند أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو ان يثبت بنفس أو اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى المؤثر مقبول باتفاق انقياسين وقصر أوزيد الدبوسى القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أو بعد اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي يما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصناه اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميته المناسب الغير يثبت للجنسية مراتب عموم وخصوصاً فمن أجل ذلك تفاوتت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقر ب مقدم على الابدع في الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليعتبر عن الملائم على ما سبق وأورد بدله العين النوع لثلاثيه هم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحزمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مد خلافي العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لاطلاق الوصف والحكم فلا يبيح فرق بين علية السكر للحرمة وعية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانسة أي النوع الذي هو

النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام رأيت لو عظمضت الحديث) هذا

الوصف

نظير اعتبار الجنس في النوع (فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتباراً في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان الجنس الضرورة اعتباراً في جنس التخفيف

الوصف والحكم المطالب فهو نوع مطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطالب احتراز عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطالب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف والحكم مثل اعجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرب فجوز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والافتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في المساهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالخاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بذن أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية أو عليه جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية وأما مثله المثلث في بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بلام فضل عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الاربعه) لاختفاء في ان اقسام المقر داربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المتعبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحيث يتلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد اما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية ويصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصد الاضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخويا كالحرمة أو دنويا كالخدم لما كان السكر مظنة للقدف صار المعنى المشترك بينهم ما هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر وأما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتعيم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي بحسب محل يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الغمام فامسوا

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجناه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية وجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسما واحدا منها مركب من الاربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

مقام الآخر فان التراب مظهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضاً عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أى في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم اذ المبدأ الامام يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعاً مؤثر في سقوط الاحتياج فهذه اثباتا لثبوت الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم نجدوا ماء على ما ذكرنا وأيضاً عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أى في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القر بان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة أيضاً لحرمة القر بان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كإيقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضاً لحرمة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من ان يكون في الصلاة وخارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقاً وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سور الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انهم من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها لعل الطهارة كما بار القلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كإيقال المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقاً فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي اليدهى آلة التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من اجزاء أكثر أقوى من المركب من اجزاء أقل وأنت خير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه أقوى السكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقرر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية رجم الله تعالى ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الزا فان نوع الطعم وهو الاقليات مؤثر في ربوية البرولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر اطعمومات كالخضروات والسلام هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقروناً بشهادة الاصل ولا يكون في الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلن أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر ان كلامنا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار

أول الاربعة غريباً والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي أعم من أولى الاربعة مطلقاً أى شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم فقد وجد الحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم (ويشها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) أى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجد ان معاً (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة) يسمى عند البعض تعليل لا قياسياً وعند البعض هو قياس أيضاً واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريباً أيضاً)

والخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد
توجد بدون الاولين لانها
أعم من كل منهما مطلقا
وقد توجد بدون أخرى
الاربعة لانها أعم من كل
منها من وجه فاذا وجدت
بدون التأثير لا يقبل عندنا
ويسمى غربا أى يسمى
الوصف الذى يوجد في
صورة توجد فيها نوع
الحكم من غير تأثير غربا
فالغريب نوعان أحدهما
مقبول وهو الوصف الذى
اعتبر نوعه في نوع الحكم
والثاني مردود وهو الوصف
الذى يوجد جنسه أو نوعه
في نوع ذلك الحكم لكن
لا نعم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف أولا (وانما اعتبرنا
التأثير لانه) أى القياس
(أمر شرعى فيعتبر فيه)
أى في القياس (اعتبار
الشارع) وهو أن يكون
القياس بوصف اعتبره
الشارع أو اعتبر جنسه
(ولان العلة المنقولة ليست
الأمثلة كقوله عليه
الصلاة والسلام انهم من
الطوافين والطوافات عليكم
وقوله في المستحاضة انه دم
عرق انفجر ولا انفجار الدم
من العرق وهو النجاسة
تأثير في وجوب الطهارة وفي
عدم كونه حيا وفي كونه
مرضا لازما فيكون له
تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام رأيت

الحاصل ان كلامنا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في الجنس يستلزم شهادة الاصل وهو معنى
العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل
بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه
أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لاحالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا
التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا
كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون
استدلالا بعبارة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله تعالى ان التعليل بالعبارة المتعدية يكون قياسا
وبالعبارة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان عبارة شرعية للحكم وقال شمس الأئمة رحمه الله تعالى
الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لاحالة ولكن يستغنى
عن ذلك لوضوحه وبما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا
على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل
لكنه قد يذكروا قد لا يذكروا حينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره
(قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير) يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة
للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غربا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول
هو التأثير والمراد انه لا يقبل مالم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو
أحد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس
القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن
يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطابق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على
ما سبق من أن البعض يسمى أول الاربعه غربا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما
ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتبارا ولا الفاو في نظر الشارع وهو مردود اذا
لم يكن ملائما خلافا لاحتساب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى في أثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل
بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع أو الجنس في النوع لكونها أعم منهما مطلقا
وبدون الآخرين يعنى اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لكونها أعم منهما من وجه فتوجد
بدون التأثير في الجلة لانحصاره في الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد
من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد في
الآخرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا التأثير) في العلة
لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما ان القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان
الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة المؤثرة واجب عن الاول
بان كون القياس أمرا شرعيا لا يقتضى إلا أن يكون له أصل في الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو إجماع
اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرتم به التأثير فمنوع
ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده أو من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر
أيضا وعن الثاني بانه لا يدل الاعلى ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في
ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم
يثبت اعتبار الوصف بنص أو إجماع بل بوجوده أو الظاهر ان مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل
الطرد فعناه أن يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره

تأثير في التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام رأيت

المصنف رحمه الله تعالى أولاً وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن
 تقريرهم التأثير في الامثلة المسد كورة في قوله عليه الصلاة والسلام انه من الطوافين لجنس الطوف وهو
 الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف وانبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة في الخمسة فإنه
 لا يجب عليه غسل اليد والغلم للضرورة وأيضا كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها
 الانجرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للخرج كما في حل الميتة في قوله عليه الصلاة والسلام
 انها دم عرق انفجر لا انفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب
 طهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة
 فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيا فلا ان الحيض دم ثبت عادة راتبة
 في بنات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيا موقعا في
 الخرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء واما في كونه مرضا فلا نيل في وسعها امساكه ورده فيكون له
 تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة ادل ووجب
 عليها الطهارة لـ كل حدث لبقية مشغولة بالطهارة ابدأ ولم تفرغ للصلاة قطعا في قوله عليه الصلاة والسلام
 أرايت لو تضرعت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر في عدم انتقاض الصوم فكما
 ان الضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى
 الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الامثلة المسد كورة ليس التأثير بمعنى
 اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وكغير المذكورات من أقيسة النبي عليه السلام وأقيسة
 الصحابة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أرايت لو
 تضرعت بماء ثم مججته كنت شاربه كذا أورده في الاسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره ان هذا لتعليل
 بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لا وزاروا الآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من
 شرب الماء المستعمل أخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وكرام واختصاص
 بمعالي الامور وكما اختلفت الصحابة رضي الله تعالى عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بمثل مشتمل
 على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما
 مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة أنبت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من
 القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي
 رجحان الاخ على الجد الان بين الفرعين والاصل جزئية وعضية ليست بين الفرعين نفسها فكان
 لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجد مع الاخوين كمثل نهر ينشعب
 من وادئ ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهر ينشعبان من وادئ فالقرب بين النهرين
 المنشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى
 عنه ألا يتق الله زيدا بن زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أب اعتبارا للتأثير بخلاف اقيستنا
 الاصلة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى هذا) الاصل وهو اعتبار التأثير بخلاف اقيستنا
 في المسائل المختلف فيها فالتأثير بالعلل المؤثرة فان للمسح أثر في التخفيف فانه أيسر من الغسل ويتأدى
 به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا أثر لها في التكرار
 وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنفي عن القوة والحصانة ووجوب
 الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في انبات الولاية فان
 ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في

وغيرها من أقيسة الرسول
 عليه السلام والصحابة
 رضي الله تعالى عنهم وعلى
 هذا قلنا مسح الرأس مسح
 فلا يسر تثليثه كمسح الخف
 لان كونه مسحا مؤثرا في
 التخفيف حتى لم يستوعب
 محله واما قوله ركن فيسن
 تثليثه كما في سائر الأركان
 فغير معقول وكذا جعلنا
 الصغر علة للولاية بخلاف
 البكارة وأيضا قلنا صوم
 رمضان متعين فلا يجب
 التعيين وقد ظهر تأثيره
 أي تأثير المتعين في عدم
 التعيين (في الودائع
 والمغصوب) فان رد الوديعة
 والمغصوب واجب عليه ولا
 يجب عليه رد غير هذا ولا
 كان هذا الرد متعينا لا
 يجب عليه تعيينه بان يقول
 هذا الرد هو رد الوديعة
 فان ردها مطلقا يصرف
 الى الواجب عليه وهو رد
 الوديعة (وفي النفل) فانه
 اذا نوى في غير رمضان صوما
 مطلقا يصرف الى النفل
 لتعيينه في رمضان ينصرف
 الى صوم رمضان لتعيينه
 (فان فرض رمضان فيه
 كالنفل في غيره

و بعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه (أى على العلية فى القياس) وهوان يقول العلة اما هذا أو هذا أو هذا والاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصر الا يقبل وان كان حاصر ابا ان ثبت عدم علية الغير) أى غير هذه الاشياء التى رد فيها (بالاجماع مثلا) انما قال مثلا لانه يمكن ان ثبت عدم علية الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا النص بقبل كاجماعهم (٧٧) على ان علة الولاية اما الصغر أو البكارة

فهذا الجماع على نفي ما عداهما
وبتفصيل المناط وهوان
يبين عدم علية الفارق
لثبوت علية المشترك
الفارق هو الوصف الذى
يوجد فى الاصل دون
الفرع والمشارك هو الوصف
الذى يوجد فيهما (وعلمنا اننا
رجعهم الله لم يتعسر ضوا
لهذين فانه على تقدير
قبولهما يكون مرجعهما
الى النص أو الاجماع أو
النسبة والدوران وهو
باطل عندنا ففسره بعضهم
بانه وجود الحكم فى كل
صور وجود الوصف وزاد
بعضهم العدم عند العدم
وشرط بعضهم قيام النص
فى الحالين) أى فى حال
وجود الوصف وعدمه
(ولاحكم له نظيره ان المرء
اذا قام الى الصلاة وهو
متوضئ لا يجب عليه الوضوء
واذا قعد وهو محدث يجب
فعلم ان الواجب دائر مع
الحدث) فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائر مع
الحدث وجودا وعدمه
والنص موجود فى الحالين
أى حال وجود الحدث وحال
عدمه ولا حكم له لان النص
يوجب انه كما وجد القيام

الصغردون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض فى رمضان مؤثر فى اسقاط وجوب التعيين لان أصل النية
فى العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاجية حيث
لا تراحم لاحاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها فى ايجاب التعيين (قوله و بعض العلماء)
قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل
الصالحة للعلية فى عدد ثم ابطال علية بعضها لثبوت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان
الحصر وكيفى فى ذلك ان يقول ببحث فلم أجده سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عد التمهيد منه مما يغلب
ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفى عليه أولان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى
المستدل ان يبطل علية والاماتت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف
ويكنى فى ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه فى صورة فلو استقل بالعلية لا تنفى
الحكم بانتفاءه الثانى كون الوصف مماعلم الغاؤه فى الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة
الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالكورة والانوثة فى العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكنى
للمستدل ان يقول ببحث فلم أجده مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل
أخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعتز ان يدعى ذلك فى الوصف الذى يدعى المستدل انه
علة ويحتاج الى الترجيح والتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل فى كل نص بل يكنى
عندهم ان الاصل فى النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبها كاهو مذهب
المعتزلة واما تفضلا كاهو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكمية فالتعليل هو الغالب فى الاحكام والحقا الفرد
بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون فى بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون
ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص
والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام فى تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هى المناسبة وهى
المسمى بتخريج المناط أى تنقيح معلق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهى اما
الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام
الغز الى رحمه الله تعالى ان النظر والاجتهاد فى مناط الحكم أى علته اما ان يكون فى تحقيقه أو تنقيحه أو تخرجه
اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى أحد الصور بعدم معرفتها بنص أو اجماع أو
استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معاومة بنص أو اجماع واما تنقيح المناط
فهو النظر فى تعيين امدل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما
بين فى قصة الاعرابى انه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك
حتى يتعين وطء المكاف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان أقر به أكثر من كثر منكرى القياس فهو
دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه دون علته كالنظر
فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس
(قوله والدوران) احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجودا
ويسمى الطردو بعضهم وجودا وعدمه ويسمى الطردو والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا

الى الصلاة وجب الوضوء وكلام يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت فى الحالين انما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير
ثابت واما حال وجود الحدث فلا ينفى انه اذا لم يقيم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء واما عند القائلين بالمفهوم

فلان هذا الحكم هو متناول النص وأما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً فاعلم هذا أعليه الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلاً (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضي وهو غضبان فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب (٧٨) ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم إن علل الشرع أمارات فلا حاجة إلى معنى

يعقل قلنا نعم في حقه تعالى
أما في حق العباد فأنهم
مبتلون بنسبة الأحكام إلى
العلل كنسبة الملك إلى
البيع والقصاص إلى القتل
فإنه يجب القصاص مع أن
المقتول ميت باجله فلا بد من
التمييز بين العلة والشروط
والوجود عند الوجود
لا يدل على العلة لأنه قد
يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة
ولا يشترط لها أيضاً
أى لا يشترط الوجود
عند الوجود للعلية (لأن
التخلف لما لا يقدح فيها
ثم العلة عين ذلك الوصف
عند القائلين بتخصيصها
وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به)
اعلم أن تخلف الحكم عن
العللة لما لا يقدح في العلية
أما عند القائلين بتخصيص
العللة فلان الشيء يمكن أن
يكون علة والحكم تخلف
عنه لما لا يقدح في العلية وأما عند
من لا يقول بتخصيص
العللة فإن العلة مجموع
ذلك الوصف مع عدم المانع
فالوصف يكون جزءاً للعللة
فمعنى قولنا أن التخلف لما لا
يقدح فيها أن التخلف

كان مسكراً أو نزول حرمة اذ زال أسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أى للنص وذلك لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للعصير إذا اشتد ويسمى خرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فإذا كان الاسم قائماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعين عليه الوصف والما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازاً) جواب عما يقال إن هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائماً عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفي ولا إثبات ولا يتناول أصلاً مثلاً اذ لم يقيم إلى الصلاة بل قد علم بتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبني على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان) يعنى أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو إباحة القضاء عند عدم الغضب أما بطريق مفهوم المخالفة أو بالإباحة الأصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازاً (قوله والوجود عند الوجود) كان الأحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية لامتثالها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال إذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين أو تأخر كافي المعاول والعللة وأغريهما كافي الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما إذا دعى إنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب حتى إن من لا يتأني منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويحجب عنه بان النزاع إنما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهور غير ذلك أما بانه بحث عنه فلم يوجد وأما لان الأصل عدمه لما حصل الظن غايته أنه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال إن هذا انكار للضرورة وقدح في جميع التجريبات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالج معين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدار وبجواب بان الأحكام العقلية لا تختلف باختلاف الأحوال بخلاف الأحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة واعتبار من الشارع اذ في القول بالطر دفتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضاً) زيادة تفييه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعنى أن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما أنه ليس بمنزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام إن الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما أن العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبار الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) إشارة إلى

لما لا يقدح في كون الوصف جزءاً للعللة (ولا يشترط العدم عند العدم لأنه قد يوجد بعلة أخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له بطلان أمر لا يوجد إلا نادراً فكيف يجعل أصلاً في باب القياس وأيضاً هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه ثبت الحدث بالنص لأن ذكره في الخلف ذكر في الأصل ولأن المعنى إذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهر اذ على قيام النجاسة فاكتفى فيه) أى في الماء يعنى

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك أن ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم أمر لا يوجد إلا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بأن يثبت عليه ثبوت العلمية على أن وجوده بطريق النسبة أيضا في محل النزاع فأنالنا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أما في الآية فلا نالنا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وإنما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيان من وجهين أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الأصل وهو الوضوء إذا بدل لا يفارق الأصل بسببه وإنما يفارقه بحاله بأن يجب في حال لا يجب فيها الأصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم أن وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما أن العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أي إذا قمتم من مضاجعكم وإذا أردتم القيام إلى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فظاهر أنه من قبيل المضمر وإطلاق دلالة النص عليه إما لغوي بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع إنما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فإن قيل للبدل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست أوجب بوجهين الأول أن الماء مظهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محدثا نظر إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بحقيقة الأمر وعلى التنب عند عدم الحدث عملا بظاهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسئل لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصريح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للحدث إيجابا ولغيره ندباً لأنه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فإن قلت مبني هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقررت في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير أي لو سلم أن العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث فلا نالنا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمه القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وإنما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لأن السكوت يقتضي بانتفاء البعض إلا أنه تعرض في الشرح لحال عدمه أيضا زيادة لتحقيق المقصود يعني أنالنا نسلم أن من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وإنما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر نفي الإسلام رحمه الله تعالى أن التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جازع عند الشافعي رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل بالاتعدية الحكم من المحل المنصوص إلى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحداً وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز لزادة القبول وسرعة الوصول والإطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لأجله أربعة الأول اثبات السبب أو وصفه الثاني إثبات الشرط أو وصفه الثالث إثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته إلى محل آخر مماثلة في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لأجل إثبات سبب أو وصفه لأنه إثبات

قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط إلى قوله فتيمموا (وأما فيه إيماء) أي في النص إشارة إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه اعتمازا للظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم (والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه) هذا منع أقوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فإذا كان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع إما حال وجود الوصف فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وإما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون

النص حينئذ إلا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله أن النص قائم في الحالين ولا حكم له فصل

كأحداث تصرف موجب للملك أي لا يجوز بالقياس أحداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس) بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربا والرية) جواب اشكال وهو انكم أثبتتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون السكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربا والرية والرية الشك والمراد بالرية هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده (٨٠) موجودا وقد باع نسيتة لان النقد مزينة على النسيتة (وكون الاكل

والشرب موجب للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وصفتها) بالجرأى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم في الانعام ولا ثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظيرا لثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطة) نظيرا لثبات صفة الشرط (ولا ثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظيرا لثبات الحكم (وكصفة الوزن) نظيرا لثبات صفة الحكم (لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فان له) أي لا اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله (أصلا وهو الصرف لجواز بيعه بدون التقابض عندنا أصلا) (وهو بيع سائر

الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم أو صفته ابتداء لانه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شي من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولا ثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالاتفاق واختلفو في التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أو اجماع كون الشيء سببا أو شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواط سببا للوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا للصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار غير الاسلام رحمه الله واتباعه فلهذا احتجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لانه ان أراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان أراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان أراد ان القياس ليس بمنتهى فسلم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم (قوله وقولنا الجنس قد توهم) ورود الاشكال بانكم أثبتتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالثقل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله فاجاب باننا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد غير الاسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام مسألة وجوب الكفارة يالاكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لا يجري في الحد ودو الكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشرط لان مذهب غير الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له أصل في الشرع وهما الوقوع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الخاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالثقل اشكالا فاجاب باننا لان سببية القتل بالثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمدة وان سواه كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد

السلع) فالخصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا) انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن أصول الامام غير الاسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فان أراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما أنكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة أصل يصح تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان أراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلامعنى تخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له أصل

ثبت ان عليها معنى آخر
يصح للتعليل فكل شيء
يوجد فيه ذلك المعنى بحكم
بعليته لكن لا يكون هذا
اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة
ذلك المعنى وان لم يثبت
ذلك فلا لانه يكون تعليل
بالمرسل وهذا هو المختلف
فيه (فصل القياس جلى
وخفى فالخفى يسمى
بالاستحسان لكنه أعم
من القياس الخفى) فان كل
قياس خفى استحسان
وليس كل استحسان قياسا
خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس
الخفى أيضا كما ذكر في المتن
لكن الغالب في كتب أصحابنا
انه اذا ذكر الاستحسان
أريد به القياس الخفى (وهو
دليل يقابل القياس الجلى
الذى يسبق اليه الافهام)
هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس تحيروا في
تعريفه وتعريفه الصحيح
هذا وهو انه دليل يقع في
مقابلة القياس الجلى وقوله
الذى يسبق اليه الافهام
تفسير للقياس الجلى (وهو
حجة عندنا لان ثبوت
بالدلائل التى هي حجة اجناعا)
ضمير وهو راجع الى
الاستحسان وقد أنكر بعض
الناس العمل بالاستحسان

لا غير وأما مسألة حرمة الزنا بالجنس فأوردناها فى الاسلام رجة الله مثالا لا شكلا فقال أما تفسير القسم الاول
أى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانقراده انه يحرم النسبة وهذا خلاف وقوعه فى الموجب للحكم
فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو
اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس
ووجدنا حرمة الزنا بحكمها يستوى فيه شبهته بحقيقة ما روى أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الرما
والرية وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين
ووجدنا فى النسبة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسبة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف
لكنه ثبت بضع العبد فاعتبر كما فى بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة
الجودة فإنه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس
شبهة العلة من حيث أنه شرط العلة فابتنا به شبهة الزنا باحتياط فثبت سببية الجنس لحرمة النسبة بدلالة النص
الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق) فى مسألة اثبات العلة انه ان ثبت عليه شيء
لحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا أو ملامئا فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
النوثر والملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو
ذلك المعنى المشترك بين الشئين وقد ثبت عليه بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تعدد باعتبار
المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان
العلة هي هتك الحرمة وهو موجود فى الاكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان عليه ذلك الشيء
للحكم مبنى على اشتباهه على ذلك المعنى بل وجد مجرى مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء
آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت بعلية لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثر ذلك المعنى
المناسب ولا ملايمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل
بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملايمة (قوله فصل) فى الاستحسان هو فى اللغة عد الشيء
حسنا وقد كثرت فيه المبالغة والردي على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من
الجانبيين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الاربعة على
ماسنينه والقائلون بان من استحسنت فقد شرع يريدون ان من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير
دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد فى الاستحسان
ما يصلح محل للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون
أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم مارأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة الطلاق
الاستحسان فى دخول الجام وشرب المساء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى رجه الله انه قال استحسنت
فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد
قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقضاء الثبوت فلا نزاع فى أنه يجب
عليه العمل به ولا أثر لجزءه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو
العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع فى قبول ذلك وقيل
تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخى رجه الله هو العدول فى مسألة
عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسن
البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الانفاذ بوجه هو أقوى منه وهو فى حكم الطارئ

الجلي فلا معنى لانكاره (لانه اما بالترك السلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجناع كالا تصنيع واما بالضرورة كطهارة الحيض والابار واما بالقياس الخفي وذكروا له) أي القياس الخفي (قسمين الاول ما قوى أثره) أي تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده) أي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد (وللقياس) أي للقياس الجلي (قسمان ما ضعف أثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على أول هذا) أي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الجلي وهو ما ضعف أثره واعلم اننا اذا ذكرنا (٨٢)

على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطاري عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى الى الأضعف وأجيب بانه انما يكون بالنضمام معنى آخر الى القياس بصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما هو الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذا لوجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عيرة بالقياس في مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكروا له) قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الخفي خفاءها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام غير الاسلام رجح الله تعالى انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقرون نحو ههنا نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالدكة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذ لم تكن للضرورة أو الاستحسان أو الاحترام آية النجاسة الا أنه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه ههنا مات فيه فأراده فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقية بان حرم أكله وتنجس لعبه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتجج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعني المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضي طهارة سور ههنا لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سورة طاهرا كسور الآدمي والمأكل لا نعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسية في الآلة الشاربه الا انه يكره لما أن سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي

فلاتنس هذا الاصطلاح (لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده (فالاول) وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياما لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر اسكعا لاستحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة

في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للتكبرين) واعلم انهم جمعوا لافان المأمور هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع حكما تابا بالقياس وعدمه حكما تابا بالاستحسان ولأدري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثالا آخر وهو قوله (وكذا اذا اختلف في ذراع المسلم فيه في القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لانهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه في القياس يتحالفان وفي

الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق يعقد السلم فيوجب التحالف كافي المبيع فهذه اقياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا
عامنا انهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف
الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفوا الاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا
والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين
الوجهين فلهذا أوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت (و بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقوي به وعند التعارض لا يرجح
الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر أما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح
على الاستحسان أما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويا بين فالقياس يرجح لظهوره وأما اذا
كانا ضعيفين فاما ان يستطأ أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت (٨٣) الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح

على القياس في هذه
الصور الثلاث ويرجح في
صورة واحدة (والى صحيح
الظاهر والباطن وفاسد هما
وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول
من القياس يرجح على كل
استحسان وثانيه مردود
بقي الاخير ان فالاول من
الاستحسان أى صحيح
الظاهر والباطن يرجح
عليهما أى على قياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود أى
ثاني الاستحسان وهو
فاسد الظاهر والباطن بقي
الاخير ان أى من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين أخيرى
القياس ان وقع مع اختلاف

المأمور به بالاتيان بغير المأمور به أمر اجليا وعكسه أمر اخفيا اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل
تأدى السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع
مقام السجدة ذكر الما بينهما من المناسبة أعني اشتباها على التعظيم والانحاء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك
المناسبة وهذا أمر جلي تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة
الصلائية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطاوعا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا
قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على
أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديته به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والا قرب أن يقال لما
اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع
كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة للظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخزرا كما
أى سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير نذر الحقيقة وصحة خفية هي أن
سجدة التلاوة لم تجز بقربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة
التكبرين وموافقة الطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في
الركوع في الصلاة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب
عن السجدة اصلانية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريمة وكلا ينوب
الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي
يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع
ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانهم بشرع عبادة وبخلاف
السجدة الصلائية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله) وبالتقسيم
(العقلي ينقسم) القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

النوع فما ظهر فساد بآدى النظر لكن اذا توهم تبين صحته أقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في
صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد بآدى النظر لكن اذا توهم
تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا واستحسانا (ومع اتحادهما ان امكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع
اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا
كذلك يكون القياس راجحا في صورتين وانما قلنا ان أمكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا
كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفان
الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا وكلما وجد ذلك الوصف بلا ناعم يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

بأحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فإن كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليلاً وخفياً
لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفاً آخر علة لتقييد ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم
الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع (٨٤) تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع

الاول فاما ان يكونا قوي الاثر أو ضعيفي الاثر أو القياس قوي أو الاستحسان ضعيفاً أو بالعكس ففي الرابع
يترجح الاستحسان قطعاً وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففي
الاول والثالث متيقن لافي الثاني فإنه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان
في جميع الاقسام تكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره من الاسلام رجه الله تعالى من ان سميناً ما
ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً أو ما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن
أو فاسد هما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليلاً بمعنى سبق الافهام اليه
والاستحسان خفياً بالإضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجهاً حاصله من ضرب الاقسام الاربعه
للقياس في الاقسام الاربعه للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع اقسام
الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصله
من ضرب اقسام الاستحسان في أخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها صحته ظاهراً وباطناً
والثاني برده مطلقاً لفساده ظاهراً وباطناً في أربعة أوجه حاصله من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري
القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح
الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع
تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة
الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في
الوجه الثاني من هذه الاربعه ويرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين
قياس واستحسان يشققان في قوة الاثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد
اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيداً بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس
ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى
المذكور) أي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا
كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما
يقال للفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني الى غير
ذلك نعم لو صرح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد
القسمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياساً جليلاً سواء كان أثراً
أو اجزاء أو ضرورة أو قياساً خفياً فهناك يرد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان
الاول تعدى الى صورة أخرى لان من شأن القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن شأن
القياس مثلاً اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون الثمين على المشتري فقط لانه المنكر
وحده لانه لا يدعى شيئاً حتى يكون البائع أيضاً منكر افهنا قياساً جليلاً على سائر التصرفات الا أنه ثبت
بالاستحسان التحالف أي وجوب الثمين على كل من البائع والمشتري أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي
وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة

التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوى الاثر
واستحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس صحيح
الظاهر والباطن وبين
استحسان كذلك وكذا
لا يقع بين قياس فاسد
الظاهر صحيح الباطن وبين
استحسان كذلك (وما
ذكرنا من حيث القوة
والضعف فعند التحقيق
داخل في هذا التفصيل
أيضاً) لانه لا يتخلو ايمان
يكون صحيح الظاهر أو فاسد
الظاهر وعلى كل من
التقديرين لا يتخلو من انه
اذا تؤمل حق التأمل يتبين
صحته أو يتبين فسادها اذا
كانت القسمة منحصرة
في هذه الاقسام فقوى
الاثر وضعيفه لا يتخلو من
أحد هذه الاقسام قطعاً
(والمستحسن بالقياس
الخفي يعدى للمستحسن
بغيره نظيره في الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع
اليمين على المشتري فقط
قياساً لانه المنكر وعليهما
قياساً خفياً لان البائع ينكر
تسليم المبيع أي انما يخلف
البائع لانه ينكر وجوب

تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهر الم
يذكره في المتن (فيعدى الى الوارثين) أي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تخالف الوارثان (والى الاجارة)
أي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في راء المقدار جرة قبل استيفاء المنفعة تخالفان) وأما بعد القبض فثبوتة بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف

المتبايعان والسلعة قائمة تحالفوا تراد فلا يعدي الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصاً (فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلة (٨٥) المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة في

صورة مع تخلف الحكم ودفعه بربع طرق) أي الجواب عنه يكون بربع طرق (الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة لا تنقض فنقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المغصوب بوجب ملكه) أي ملك المغصوب للناجحة مع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد (فنقض بالمدبر) أي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ملك بدله) أي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد القائمة (فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد القائمة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض) أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص

التمن فيتوجه اليه على كل منهما كما في سائر التصرفات فان العيين تكون على المنكر أو ما بعد قبض المبيع قبل لا تروى وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفوا تراد افوجب التحالف قبل القبض يتعدى الى واري البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجارة قبل أخذ القصار في العمل تحالفان كلا منهما يصلح مدعيًا ومنكرًا او الاجارة تحقل الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما ما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذا البائع لا ينكر شيئاً فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وتراد افهوا أيضا فيقيد لتقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ فظاهر وان أريد رد العقد فكذلك اذا الفسخ لا يرد الاعلى ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدي أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخي في كيف يصح تعدي المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدي بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب العيين على المنكر في سائر التصرفات الآن صورة التحالف وجران العيين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدي اليه اذا لا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات عيين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لا نعدم العلة مشلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فاتفق الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفي قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات التي توردها في دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمد كوزها ناسئة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذلك في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنقض بالقليل) يعني لو كان النجس اخرج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيحجب باننا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو) أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة

نحو مسح الرأس مسح فلا يسر فيه التثليث كسحق الخلف فنقض بالاستدعاء فيمنع في الاستدعاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا جله) أي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول (لا يسر في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقود فلا يفيد) أي التثليث (في المسح كافي التيمم ويفيد في الاستدعاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض

(وذكر والله أمثلة خروج النجاسة علة لا تقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لحياء المهيجة لا ينافي عصمة المال كما في الخمصة فيضمن الجبل الصائل فنوقض بالمستحاضاة والمدبر ومال الباغي فاجابوا في الاولين بالمنايع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت بالبغي) وأورد الامام غير الاسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة لا تقاض فنوقض بالمستحاضاة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الاتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب غير الاسلام رحمه الله تعالى في الصورتين بأنه انما يختلف الحكم في الصورتين بالمنايع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لحياء المهيجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فانه ان كل مال الغير في الخمصة لحياء المهيجة يجب الضمان فيضمن الجبل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا تلف مال الباغي حال القتال لحياء المهيجة لا يجب الضمان فعمل ان حل الاتلاف لحياء المهيجة ينافي العصمة فاجاب باننا لانسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجبل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فيمنع لا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلاً فان الاصل في أموال المسلمين (٨٦) العصمة وهي لا ترتفع بالعارض وليس في المتنازع فيه وهو الجبل الصائل الاعارض

واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجبل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الراجع هو البني فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى

النص بالنسبة الى المنصوص) بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهير احكاميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح اذ لا ينافي له الاصابة وهي تنفي عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فعمل (قوله فاجاب في الاولين بالمنايع) وهو في المستحاضاة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية بقي ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة الصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب أعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين فن ومدبر صرح في الفن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين فن وحر الا انه لم يثبت في المدبر للمنايع وأورد غير الاسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقوم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجبل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف

قوله (والضابط المتنازع من هذه الصور ان المعلن اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع فيه الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرتفع كما في الخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلاً فاجاب بان الراجع شيء آخر فهذا ابيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر) ويمكن أن يشكك في أن تبصر هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصمة وهذا الحكم ثابت في الجبل الصائل قياسا على الخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف للعصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف للعصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لحياء المهيجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الأمثلة الثلاثة وأورد مثلاً آخر في المتن فقال (وانا وأورد للدفع بالحكم مثلاً وهو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم) أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه اننا لانسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالعرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفو فكذلك هنا ثم اعلم انه ان تبسر الدفع) أى دفع النقص (بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لما منع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فتجعل (٨٧) عدم المانع جزأ للعلة أو شرطاً

لهلهم في جواز تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية (فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كافي العلل العقلية وذكر وان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لما سيأتى (مانع من انعقاد العلة كانه قطع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما اذا أصاب السهم فدفعه الدرع ونحوها الشرط أو من تمامه كما اذا اتمم فعل بعد اخراج السهم والمداد أو ونحوها الرؤية أو من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعه له أو من ونحوها العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلاث الأخر) لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لما منع فالمانع ما يمنع الحكم بعد

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجبل الصائل باباحة قتله لبقاء روح الموصول عليه كافي المحصنة والعلة حل الاتلاف فتوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقص أى لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق لان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعتراض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أى الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استقر الخارج كافي الاستحاضة وساس البول صار عفو واسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذلك هنا أى في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفو كافي الرعاى الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع فلا تصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقص وحينئذ ان يدفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما أن يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم أولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولنا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثر من ذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولنا بان عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها ليجوز ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها والى هذا ذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى نحاشيا عن القول بتخصيص العلة لعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين اظهروا اثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الأدلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونها من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد والنقص للمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولا نفي بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون للمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه المانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها المانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملتصق بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

وجود العلة في الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الأخر العلة موجودة والحكم يتخلف لما منع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلماذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة

كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا وأما خيار الرؤية فإن البيع صدر مطلقا من غير شرط فأوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بالحكم لأنه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لأنه تفريق الصفة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لأنه تفريق قبل التمام وهذا يجوز (ولنا أن التخصيص في اللفاظ محاز فيعخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لأنه ليس بعلة حينئذ ولأن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجتماع العلماء على وجوب التعدية إذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع أن هذا التقييد واجب فعلم أن عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو أماركتها أو شرطها) أي عدم المانع أماركن العلة أو شرطها (فإذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها فقد

المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وإن لم يكونا من قبيل المانع المعبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بوجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو تماما والعلة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم أربعة لأنه إن كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد أو الالف وهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظر إلى أن للحكم ابتداء وتما واداما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف بخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسينين زيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لأنه إن أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وإن أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بأن الحكم هو الجرح على وجه يقضي إلى القتل لعدم مقاومة المرحى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجرع صاحب فراش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة إلا أنه مادام حيا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازما بافضائه إلى القتل فإذا صار طبعاً فقد منع ذلك أفضاءه إلى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تمثيل مبنى على التسامح والافالرحى علة للمضى والمضى للأصابة والأصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح (قوله ولنا أن التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الأول بأن التخصيص من الأحكام التي لا يمكن تعديتها من الأصل أعني الأدلة اللفظية إلى الفرع أعني العلة لأن التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بأننا نسلم أن التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم إثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به إذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بأن إثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لنا سبق من أن شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى على عدم العلة لأعلى تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما أن العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليلا لاجتماع على وجوب تعدية الحكم إلى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لأن يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار إليه بقوله مع أن هذا التقييد واجب إلى آخره وتقديره أنهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع أنه معلوم قطعاً من التعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد أن المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على أنه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركها أو شرطها وهما نظر وهو أن غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم لاجتماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثير ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كافي قوهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بأن تكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالباع المطلق أي غير المقيّد بشرط علة للملك فإذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا لم يكن علة والمراد

يكون لزيادة وصف كما أن البيع المطلق علة للملك فإذا زيد الخيار فقد عدمت أول نقصانه كالخارج النجس

مع عدم الخرج علة لا تقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة تقييد ما يقتضيه ولا شك ان ثابت تأثيره شرعاً لا يمكن فيه فساد الوضع وثابت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعاً وسينأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلّة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فساد لانه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت عليه المشترك لا يضره الفارق لكن اذا ثبت في الفرع ما يعاينره وكل كلام صحيح (٨٩) في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل

فينبغي أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رحمه الله تعالى اعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن (هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحاً أي يكون في الحقيقة منعا للعلّة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لاعلى سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى اعتاق الرهن تصرف يبطل حق المرتهن (ويرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي أن نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم) الاصل هنا بيع الرهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الرهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان

بالطلاق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلاً ولا المعنى السكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة أو شرائطها فينتفي السكك بانتفاء شرطه أو شرطه كالخراج النجس فانه مع عدم الخرج علة لا تقاض الوضع فعند وجود الخرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالا ستعجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا لا يسامع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء وتقييده (قوله ومنه) أي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلة شتى كالملك بالبيع والمطبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم تمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الاجداد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان يبين في الاصل وصفه مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والا كثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعلل اذا السائل جاهل مستترشد في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبيح سائلا بل يصير مدعياً ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والافهوه غير نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علة لازم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا الانافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحاً الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخبراً بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلاً لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذا خلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالخالف ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ إيجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد إيجاب من اجتهاده له (قوله ومنه الممانعة) وهي منع مقدمة الدليل امام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنياً عليه ولما كان القياس مبنياً على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص

(١٢) - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) حكم الاصل التوقف (ففي الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كخطأ فنقول ليس كخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اورد على هذا الوجه بما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع من اجتهاده) يعني أن المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل

المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين (ومنه
الممانعة فهي امان في نفس
الحجة لاحتمال ان يكون
متمسكا بما لا يصلح دليلا
كالطرد والتعليل بالعدم
ولا احتمال ان لا يكون
العلة هذا بل غيره كما ذكرنا
في قتل الحر بالعبد واما
في وجودها في الاصل اوفي
الفرع كما مر واما في شروط
التعليل وأوصاف العلة
ككونها مؤثرة * ومنه
المعارضة واعلم ان المعارض
امان يبطل دليل المعلن
ويسمى مناقضة أو يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي
مدلوله ويسمى معارضة
وتجري في الحكم وفي علة
والاولى تسمى معارضة في
الحكم والثانية في المقدمة)
فقوله واعلم ان المعارض
هذا تقسيم الاعتراض على
المناقضة والمعارضة لا تقسيم
المعارضة فاذا علل المعلن
فلم يعترض ان يمنع مقدمات
دليله ويسمى هذا امانا
فاذا ذكر المنع سند يسمى
مناقضة كما يقول ما ذكر
لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد
من غير تأثير الى آخر ما
عرفت في الممانعة وله أن
يسلم دليلا فيقول ما ذكر
من الدليل وان دل على
ما ذكر من المدلول لكن

ولا يكون الاصل معد ولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض
ان يمنع كلاما من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكر من الوصف علة أو صالح للعلية وهذا امانا في نفس
الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة
واختلاف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقبل القياس الخاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكاف اثبات
ما لم يدعه واجيب لانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لا أدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير
القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخسل مانع فيرفع الخبث كالماء وطرد الاحتجاج المصنف رحمه الله
في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيان بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل
بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هي الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما
قتل عبد فلا يقتل به الحر كالكتاب فقبل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة
المستحق انه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي
اساس المناظرة لعدم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلن في التفصي
عنها الى مسائل العلة وهي كثيرة وعلى كل منها بحث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي
ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لعل وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه تصح
الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان ثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع
الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصر على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد
ظهور التأثير ولهذا جعل نفي الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد
الوضع فانه انما قد يورد النقص وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك
(قوله واعلم ان المعارض) تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل
الالزام باثبات مدعاه بدليل وغرض المعارض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة
مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترب عليه الحكم والدفع يكون بهدم
أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدرح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته
يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ومنع ثبوت حكمها فلا يكون من القيلين لا يتعلق بمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما
ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة
خروج المنع الجرد عنها وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو
بدونه وعند الأصوليين هي عبارة عن النقص ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان
مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قو بل
بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام
عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالجواب ان قدح المعارض امانا ان يكون بحسب الظاهر والقصد
في الدليل أو في المدلول والاول امانا ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع امانا مقدمة
معينة مع ذكر السند وبدونه ويسمى مناقضة امانا مقدمة لا بعينها وهو النقص بمعنى انه لو صح الدليل بجميع
مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل
وذلك امانا ان يكون بعد اقامة المعلن لدليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما

ان عندى ما يتفق ذلك المدلول وقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا أقام المعلن دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الغلاني فلم يعترض

ان لا ينقض دليله بل ثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة (٩١) في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم

فقال (اما الاولى فاما بدليل
المعلل وان كان بزيادة
شيء عليه وهي معارضة
فيها مناقضة فان دل على
نقيض الحكم بعينه فقلب
كقوله صوم رمضان صوم
فرض فلا يتأدى الابطهيين
النية كالقضاء فنقول صوم
فرض فيستغنى عن التعيين
بعد تعيينه كالقضاء لكن
هنا التعيين قبل الشروع
وفي القضاء بالشروع) أى
تعيين الصوم في رمضان
تعيين قبل الشروع بتعيين
الله وفي القضاء بتعيين
بالشروع بتعيين العبد
(وكقوله مسح الرأس
ركن فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد إكاله بزيادة
على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل على حكم آخر يلزم
منه ذلك النقيض يسمى
عكسا كقوله في صلاة
النفل عبادة لا تمضي في
فاسدها فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان
كذلك وجب أن يستوى
فيسه النذر والشروع
كالوضوء) اعلم أن كل
عبادة تجب بالشروع لا بد
أن يجب المضي فيها اذا
فسدت كافي الحج فيلزم
ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا تجب

أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما
كان فيه وضلاهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقامهما كل ساعة
والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون يمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه
واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي
علمه بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة
وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه
وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل
المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره
فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصد اقل قلت
ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء المزوم بانتفاء
اللازم قلت عند تغير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فكس واما أن يكون
بدليل آخر وهي المناقضة الخاصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما صريحا أو
التراما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة لمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خاصة وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات علية أخرى اما مقاصرة
واما متعدية الى جميع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وأمثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت
بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض
الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير ورمحما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس
كذلك فلما فاقا تمامها بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد
الوضع فتحصيله بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير عما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شيء عليه) يعني زيادة تفيد
قريرا وتفسير لا تبدل ولا تغيير اليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب يسمى
بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء
ردته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد أول الشيء الى آخره وآخره الى أوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي
رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان
المدكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول
لعدم أو بشمول الوجوه والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل
بالشروع وهو نقيض ما أثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلل
ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب
المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب
بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في
الوضوء لما ذكره الاسلام رحمه الله تعالى من ان الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توافيق لا ينفصل
أحدهما عن الآخر لان النذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوالعقود وكذا الشارع
عزم على الإيفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم واذا
كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل

بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر وكما في الوضوء

فانه لا يعمى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم (والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم (٩٢) مجمل وهو الاستواء) أى المعارض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء

بنقيض حكم يدعيه المعلن
فالقلب أقوى لانه في العكس
اشتغل بما ليس هو بصدده
وهو اثبات الحكم الآخر
وفي القلب لم يشتغل بذلك
وأى جاء بحكم مجمل وهو
الاستواء اذا الاستواء يكون
بطريقتين والمعارض لم يبين
ان المراد أيهما واثبات
الحكم المبين أقوى من
اثبات الحكم المجمل وأيضا
الاستواء الذي في الفرع
غير الاستواء الذي هو في
الاصل فهذا هو قوله (ولانه
مختلف في صورتين ففي
الوضوء بطريق شمول
العدم وفي الفرع بطريق
شمول الوجود واما بدليل
آخر) عطف على قوله فاما
بدليل المعلن (وهو معارضة
خالصة وهو اما ان ثبت
نقيض حكم المعلن بعينه أو
بتغيير أو كما يلزم منه ذلك
النقيض كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول مسح
فلا يسن تثليثه كسج الخف
وهذا) أى الوجه الاول
من الوجوه الثلاثة من
المعارضة (أقوى الوجوه)
فقوله المسح ركن نظير
الوجه الاول من المعارضة
(وكقولنا في الصغيرة التي

لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
الان فيه تقرير الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال عليه الوصف لكن لا دليل على ان عدم
وجوب المضى في الفاسد ولو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله
والاول) يعنى ان القلب أقوى من العكس بوجوه الاول ان المعارض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم
المعلن وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعلن الثاني ان
الما كس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفى
دعوى المعلن الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن
جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل أعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب
بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعنى صلاة النفس انما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر
والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام غير الاسلام رحمه
الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى
فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما ان يجعل المعلن علة والعلة معلولان من قلبت الشيء جعلته
متكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس
فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء
على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث يتقضى باتقافها وذلك
كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما
بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يعمى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما
كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لم جاء بحكم
آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتا فعال دعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب
في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى
المعارضة الخالصة فخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل أحدا أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي
تفسير الاول وتقريره كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على
الفرص في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فأورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا
الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة
الخالصة نظر الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة
القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو
اثبات نقيض حكم المعلن بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم
المعلن بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية نزوح الصغيرة التي لأب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت
عليها ولاية النكاح كالتى لها أب بعة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه
لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة
والالم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلن أثبت مطابق الولاية والمعارض لم ينهابل نفي ولاية الاخ فوقع في
نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلن من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفي

ولاية لها صغيرة فتسح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية
بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى سائرهما بالاجماع) أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار
بولاية العمومة ونحوها فلهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتى) نظير الوجه الثالث (نفي الهازوجها فمسح وتولد ثم جاء الاول فهو

أحق بالولد عند نالائه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وإن أثبت حكماً آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته الثاني نفيه من الأول فإذا ثبت المعارضة فليسيل الترتيب بان الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر أو أمماً الثانية فيها ما فيه معنى المناقضة وهو أن تجعل العلة معاولاً والمعاول علة وهي قلب أيضاً وإنما يرد هذا إذا كانت العلة حكماً لاوصفاً) لأنه إذا كان وصفاً لا يمكن جعله معاولاً والحكم علة) نحو الكفار جنس مجلد بكرهم مائة فيرجم ثبهم كالسالمين) لأن جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فإذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية أيضاً فإن النعمة كلها كانت أكمل فالجناية عليها تكون أخش جزاً وهي تكون أغلظ فإذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا إلا للرجم فإن الشرع ما أوجب فوق جلد المائة إلا للرجم) والقراءة تكررت فرضافي الأوليين فكانت فرضافي الآخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثبهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة جلد البكر) وإنما تكرر الركوع والسجود فرضافي الأوليين لأنه يتكرر فرضافي الآخرين وبالمخلص عن هذا) أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (إن لا يذكر

(٩٣)

بوجود أحدهما على وجود الآخر إذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع إذا صح كالخج) فتجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعاً وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا الخج إنما يلزم بالنذر لأنه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشرع أولى لأنه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في

ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر مع فساد الفراش لأن صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفساد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لأن الولد من مائه (قوله وهو قلب أيضاً) من إذا قلبت الاناء وجعلت أعلاه أسفله لأن العلة أصل وهو أعلى والمعاول فرع وهو أسفل فتبديله ما بمنزلة جعل الكوز منكوساً لكن هذا إنما يكون معارضة إذا أقام المعارض دليلاً على نفي عليه ما ادعاه المعلل علة والافهم ما نفعه مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معاولاً لزم نفي عليه لأن معاول الشيء لا يكون علة له وما يقال من أنه معارضة في الحكم من جهة أن السائل عارض لتعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فليز بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لأن بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى (قوله والمخلص) لا يرد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بأن لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر إذا لا امتناع في جعل المعاول دليلاً على العلة بأن يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قدمستها النار لأنها محترقة وهذا الشخص متعفن الإخلاط لأنه مجعوم وهذا المخلص إنما يكون عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزماً لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الأوليين والآخرين فإن قيل إن أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور وكيف والمال مبتدل والنفس مكرمة وإن أريد المساواة من وجهه فالفرق لا يضرب أجيب بأن المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة إلى التصرف في الولاية

ما لها فكذلك في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت إجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى (فقالوا إنما يولى على البكر في ما لها لأنه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول إن الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كالتماثل ما شرعنا الحاجة فتسكونان متساويين فإذا ثبتت أحدهما ثبتت الأخرى لأن حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المستثنين الأوليين على ما ذكرنا) وهما مسئلتا رجيم الكفار والقراءة في الشفع الأخير فاراد أن يبين أنه يمكن لنا في مسألة الشروع في النقل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجيم والقراءة أما في مسألة الرجيم فلان الرجيم والجلد ليسا بسواء في أنفسهما لان أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لأحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسألة القراءة فلان الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القراءة لأن قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضاً الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكرنا الإشارة إلى هذا) ومنها خالصة فإن أقام الدليل على نفي عليه ما أثبتته المعلل فقبوله وإن أقام على علية شيء آخر

العلة الطعم والادخار وهو متعدد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا في الحكم في الحصص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلم شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر للاجتماع على ان العلة أحدهما فقط فاذا ثبت أحدهما اتفقت الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الآخر فصل في دفع العلة الطردية) لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعبرة عندنا واما علة تثبت عليها الدوران دون التأثير وهي المعبرة عند البعض وليست بمعبرة عندنا وتسمى علة طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول

فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كإلتا كاله الصدقة بخلاف النفس فانها تنأخر الى ما بعد البلوغ أجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فتساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدي وذلك كما اذا قلنا الحد يد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يزوم متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لان مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلة فلا يقبل وان يكون كل منهما جزءا لعل فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعارض عليه لو كانت متعددة لم يكن على المعارض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعددة الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلم شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزءا لعل وهذا كاف في غرض المعارض أعني القدر في علة وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علة الوصف وظهر تأثيره لا نأقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علة وصف آخر موجبا لزال الظن بعلة وصف المعلل استقلالاً (قوله وان تعدى) أي الشيء الآخر الذي ادعى المعارض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الحصص مكمل قول بل بحسنه فيحرم متفاضلا كخطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى القواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجرى ان الرافعي ما يختلف فيه فئل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا على ان العلة انما هي أحد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلة لمساوق نزاع في الفرع المختلف فيه فان ثبت علة أحدهما توجب نفي علة الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم المعلل بعلة وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى أن علة الرابهي الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار أيضا علة ليعتدى الى الارز لكن لا يمكنه أن يلتزم ان الطعم أيضا علة لانه ينسحب جريان الرابهي في التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علة وصف المعلل وتأثيره فاته فافواه بثبوت علة وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علة كل منهما يستلزم انتفاء علة الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلة أحدهما ما لم يرجح وليس المراد أنه يبطل علة وصف المعلل ويثبت صحة علة وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علة أحد الوصفين تأثير في فساد علة الآخر نظر الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليه ظنا لا قطعاً لا نأقول لا نأقوله بنفسه العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلة ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير علها بل يكتفي فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجود فقط واما وجودا وعدمها وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لتعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوجه اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وأنت حبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعارض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل

يسن عندنا أيضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو امار يبع أو أقل

فلاستيعاب تثليث وز يادوان غير فقال ليس تكراره يمنع ذلك في الاصل بل المستنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهذا المحل متسع) أى في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار (على ان التكرار بما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع (٩٥) فلا اعتراض على التقدير الاول قول بموجب

بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذته المستدل حكما لدليته على وجه
لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الاول ان يلزم المعلن بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع أو
ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه ما بصرح عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل
غالباً فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجيب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في إيجاب القصاص واما
بحمل المعارض عبارته على ما ليس بمزاده كما في مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلن يريد بالتثليث
اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعييناً قصدياً من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على
جعلها ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى
لو صرح المعلن بمزاده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلن بتعليقه بطل ما يتوهم
انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات
لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطالب للنزاع في المقدمة المطوية ويرى بما يحمل
المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة تقيض حكم المعلن فيصير قلباً كما في مسألة غسل المرفق
فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في
الغسل والسائل يريد بانها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة
المطوية لتعين منعها لم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلاً عن ان تكون العلة طردية وفيه
تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب
والمعلن انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب التزام
ما يلزمه المعلن بتعليقه من حيث انه معلن وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد
التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله تعالى لو اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان
السرقة أو نحوها لكان انقسام الثلاثة لكان انسب (قوله فلا استيعاب تثليث وز يادوان) لان
التثليث ضم المثليين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال ان قدر محل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر باقل من
الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على
سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان
تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار أو المسح فجعله الرأس من غير تعيين موضع
دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله
على ان التكرار بما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المستنون هو التكميل بالاطالة دون
التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام (قوله الثاني الممانعة) وهي منع ثبوت
الوصف في الاصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم في الاصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة
الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فنفع الحكم في الفرع يكون منعاً للدلول من
غير قدح في الدليل فلا يكون موجهاً قلنا المراد منع امكن ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً لتحقيق شرائط

العلة وعلى تقدير التغيير
ممانعة) فالخاصل ان نقول
ان اردتم بالتثليث جعله
ثلاثة أمثال الفرض فنحن
قائلون به لان الاستيعاب
تثليث وز يادوان اردتم
بالتثليث التكرار ثلاث
مرات فنمنع هذا في الاصل
أى لانسلم ان الركنية
توجب هذا بل الركنية
توجب الاكمال كما في اركان
الصلاة فلا اعتراض على
تقدير ان يراد بالتثليث
جعله ثلاثة أمثال الفرض
يكون قولاً بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير وهو ان
يراد بالتثليث التكرار
فلا اعتراض بممانعة (وكقوله
صوم رمضان صوم فرض فلا
يتأدى الابتعيين النية فنسلم
موجبه لكن الاطلاق تعيين
وكقوله المرفق لا يدخل في
الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية
للاسقاط فلا تدخل تحت
الثاني الممانعة وهي امانى
الوصف) أى يمنع وجود
الوصف الذي يدعى المعلن
عليته في الفرع (كقوله
في مسألة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا

نحب بالاكل والشرب تحذ الزنا فلا نسلم متعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحاة بالتفاحتين انه بيع مطعوم مطعوم محازفة
فيحرم كالصبرة الصبرة فنقول ان اراد المحازفة بالوصف وبالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الحيد بالردى (هذا دليل على جواز المحازفة
بالوصف) والجواز عند تفاوت الاجزاء) هذا دليل على جواز المحازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) أى المحازفة (بحسب العيار فنختص
بما يدخل فيه) أى في العيار (وانما في الحكم) عطف على قوله وهو امانى الوصف (كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنهوى بالمساواة لانسلم

امكانها في الفرع وان ادعيها غير متناهية لانسلم في الصبرة) فقله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحتين فالمانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع قوله لانسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلن بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم في الصبرة اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الاتبعين النية كالتضاء فنقول ابعد التعيين فلانسلم في الاصل اوقبله فلانسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الاتبعين النية بعد صيرورته متعينا فلانسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الاتبعين النية قبل صيرورته متعينا فلا تسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ تكون صحة صوم رمضان ممنوعة وهذا باطل (واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على (٩٦) أخيه لعدم البعضية كابن العم فلانسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لانسلم ان

القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالا كل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جنائية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالا كل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحه بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيجزم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان أردتم المجازفة مطلقاً وفي الصفة وفي الذات بحسب الاجزاء فلانسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى عاجز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر وان أردتم المجازفة بحسب العيار فلانسلم ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحه بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والعيار فنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتم) أي وان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلانسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانها اذا كيداً لم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن أن يحتراز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير ويغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتييم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجيب بان المراد انهم ما تطهروا بحكمين فلا يرد النقص بتطهير الخبث والمراد بالا حد تراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فندفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخرى سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا قماء الشكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن الباء الى لفظ

علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة أخرى للعتق بل انما يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة (وكقوله لا يثبت الشكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحذف فلانسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن أن يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فينبطل العلة أصلاً) فان

المعلن اذا تمسك بالعلة الطردية وورد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علمته مؤثرة حينئذ تندفع المناقضة كما سيأتي في مع المناقضة في قوله الوضوء والتييم طهارة ان افساد الوضع فانه يبطل العلة بكتيها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كشعله لا يجاب الفرقه باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله تعالى بان في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب الفرقه وعندنا يعرض الاسلام على الآخرفان أسلم فهي له وان أبي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول اوقبله (ولابقاء الشكاح مع ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء الشكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للشكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعاً للنعمة والردة لا تصلح عفواً وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا الحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

المطعم شيء ذو خطر فيشترط لذلك شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلحق أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتييمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (يعني أن النجاسة حكمية أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي (٩٧) غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة

وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغني عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فله حق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتييمم فاجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الأصل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير

مع حيث لم يقل بارتداد أحدهما اظهر أن الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بأن علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول إن الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بأن الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر به بمعنى أنه لا يجعلها قاطعة للنكاح وأنت خير به لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المناقضة لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قد رتب على العلة تقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقة لأن مطلق النية في العبادة التي تنوع إلى الفرض والنفل تنصرف إلى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استمتع المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه رتب على العلة تقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا علم يقل به أحد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كإذ كروصف مشعر بالغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعم شيء ذو خطر) إذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالاطلاق والتوسعة أنسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة إليهما أكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعم على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه تقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء والتيمم طهارةصالاة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا أن مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بأن يقال المراد أنها تطهير حكيم أي تعبد غير معقول المعنى لأن معنى التطهير إزالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاه وإنما عليها أمر مقدر اعتبره الشارع ما نفع الصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بأن الوضوء يرفع فشرط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فإنه حقيق لمافية من إزالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعارض إن أردتم أن نفس التطهير أرى رفع الحدث وإزالة الماء حكيم غير معقول فمنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما أنه مر ووقد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به إزالة النجاسة الحقيقية كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فإنه في نفسه ملوث لا يصير مطهر إلا بالصلاة والنية وإن أردتم أن الوضوء تطهير حكيم بمعنى أنه إزالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى أنها معلقة بالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وإزالتها بالماء الذي خلق طهورا فإنه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

(١٣ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) معقول) هذا الشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (فلنألف النصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وافر على الأصل في غير المعتاد كالتي والحيض) أي لما انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أمهات الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير

الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرة خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قاله لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول نحر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية ان مراد نحر الاسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف بشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو أهم من الاول فاندفع عن قول نحر الاسلام

ان الوضوء قرينة أى عبادة لما فيه من تعظيم الرب باشتغال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قرينة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتعبير العبادة عن العادة اشارة الى الجواب بانه ان اراد ان كل وضوء قرينة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قرينة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قرينة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو أمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالانغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا أردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤوا ذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وبغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله تعالى وقال في الاسرار ان كثير من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمسك من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث واقادة التطهير لما في النزول من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفع الحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازاتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما تخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم اجيب باننا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقى الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهايتها طول وعرضاً و بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الخواص ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثناة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتمد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الأصل فلا يكتفى ببعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المناقاة بين كلامي نحر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المناقاة وحل الاشكال اما المناقاة فلانه ذكر نحر الاسلام رحمه الله تعالى ان تغير وصف محل الغسل واتتقاه من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وأما ورود الاشكال على كلام نحر الاسلام رحمه الله تعالى فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون

حكم الأصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلا يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المناقاة فهو ان مراد نفي الاسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادرار ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبيد محض لا يقف العقل على سببه ولا مناقاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعده ووده وأما محل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف أعم من ان يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قاطعة منزلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل أي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في أعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذا لازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء أمر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول في الخبث والحدث لأن العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء من لا يلزم صحة قياس المائعات الآخر كافي للخبث وان كان وصفا غيره يجب أن يبين حتى ينظر أنه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نلاحظ اما أولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان نفي الاسلام رحمه الله تعالى انما ورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكيم لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيسم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبيعته وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني أن المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص أي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغيير المحل من الطهارة الى النجاسة والمتصود واحد ولا خفاء في أن المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم وامانا فلان عبارة الهداية هي أن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الأصل أي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربع غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره نفي الاسلام رحمه الله تعالى لا يبعد أن يكون قوله وهذا لقدراشارة الى أن المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لاسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كافي السميع والبصير وانما لم تنجس الماء بملاقاة الخبث أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم

يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول ولا يتناول ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علة أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربع لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويستغل بآخر كافي قصه الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعه حين ذهب صاحب الهداية الى أن الاول معقول ودون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المناطات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعه بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا أن تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الريا تعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وبياحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعه فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمأثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب الى أن تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعبر في الاحتياج الى التية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أي علة أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بادرارك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراره ولا يخفى في قساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلة الطردية فروع أخرى من كورة في أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام وبكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال القياس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشوفي القياس خارج عن المبحث والافان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما أن يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشوفي القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من أن يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والالكان حشوفي القياس فصارت اقسام الانتقال المعبرة في المناظرة أربعة اربعة الاول الانتقال الى علة أخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة أخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله بعد انقطاعا في عرف النظر) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافالا انتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من

الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت دليل بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يباي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما ثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر

وأما قصة الخليل فان الحجّة الاولى (وهو قوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت) كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل) وهو قوله تعالى انا احيي واميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتليس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا ان الكتابة عقد تحت حمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة) أي ان اعتق المسكات بنفسي الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أي باع عبد بشرط الخيار يجوز اغتافه بنية الكفارة وكذا اذا

(١٠١)

قيل عندى لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندى (فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا) أي عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهي قوله الكتابة عقد بحمل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصان الرق (وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التي أوردها تكون نامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه أو الى علة لا ثبات حكم كذلك فهو باطل (فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه) أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والدفع والازم شمول العدم أجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمه الله تعالى ان ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض بزيلة فان لزوم ظن بقاءه أمر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اهل بهم وبلا دهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طر بان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدانا ثانيا هما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد أجيب عن الاول باننا لنسلم انه لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام نواتر نقلها وتواطؤ جميع قومها على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لينته قطعاً لوجب

دليل الى آخره الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أصلاً فدفع الظهور الخافه فهو يكون انقطاعاً (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتفسيره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل العمل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسداً لانه اشتمل على تليس ر بما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صاوات الله عليه وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجاد حيا لان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وحجة أبهر ليكون نوراً على نور واضاءة غيب واضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خساواً غنائاً كيداً لأول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضيح كأنه قال المراد بالاحياء إعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها وظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعه وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل أمر نفيًا كان أو اثباتاً بوجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والدفع والازم شمول العدم أجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمه الله تعالى ان ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض بزيلة فان لزوم ظن بقاءه أمر ضروري ولهذا يرسل العقلاء اهل بهم وبلا دهم بما كانوا يشافقونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طر بان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه ابدانا ثانيا هما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد أجيب عن الاول باننا لنسلم انه لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام نواتر نقلها وتواطؤ جميع قومها على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهه قطعاً الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لينته قطعاً لوجب

يقين بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس ما حدث واذا شهدوا انه كان ملكاً للمدعي فانه حجة عنده وانا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حياته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنسكاح ونحوها يوجب حكماً تمتد الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء حكاية المفقود فيرث عنه لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل بخجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد التمين وعندنا يصح ان قلنا ان الاستصحاب لا يصلح بخجة للاثبات (١٠٢) فلا يكون براءة الذمة بخجة على المدعى فيصالح الصلح و (نحو البيئنة على الشفيع

التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست بمبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الاتقاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لاني كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب بخجة لا بقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح بخجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وبما يكون الشيء موجبا لحدوث الشيء دون استمراره واعتراض بان ان يدعى عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان ارى بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضا لا تدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي المدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلا منافيا لدليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) أي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله تعالى لان كون الاصل براءة الذمة بخجة على المدعى بمنزلة التمين فان قيل هذا بخجة لدفع حق المدعى فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعى واثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال لا يخفى على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعوضة كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعوضة لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة أخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط حينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المصوب لا يضمن لانه ليس بمصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة أخرى للاجتماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وما اذا ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهي واستدلال صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا بخجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الدالة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تميم ما لم يقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة أو زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وخروجهما واتحاد الزمان عن مثل حل وظء المنكوحة قبل الحيض وسرته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولا يقال ان يقول ان ارى اذ قضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والافلا بد من اشتراط أمور أخرى مثل اتحاد المكان

عندنا على ملك المشفوع به اذ انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون بخجة على المشتري فيجب البيئنة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده (واذا قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا قال قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح بخجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي) كما ذكرنا في شهادة النساء أي في الممانعة في دفع العمل الطردية (والاخر فانه يمكن الوجود بعلة أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب) انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الاشياء كقول زفران غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من أي القسمين (باب) المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي أحدهما

عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساوى قوتها أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فينبغي والشرط المعارضة والقوة المذكورة محتمل وان كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

زن وارجح والمراد الفضل

القليل لثلايلزم الربا في قضاء
الديون فيجعل ذلك عفواً
لانه لقلته في حكم العدم
بالنسبة الى المقابل (والعمل
بالاقوى وترك الآخر واجب
في الصورتين) أى فيما اذا
كان أحدهما أقوى بوصف
هو تابع وفيما اذا كان
أحدهما أقوى بما هو غير
تابع (واذا تساوى القوة)
واعلم ان الاقسام ثلاثة الاول
ان يكون أحد الدليلين
أقوى من الآخر بما هو
غير تابع كالنص مع القياس
والثاني ان يكون أحدهما
أقوى بوصف هو تابع كفى
خبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي يرويه عدل غير
فقيه والثالث ان يكونا
متساويين قوة ففي
القسامين الاولين العمل
بالاقوى وترك الآخر
واجب وأما الثالث فيأتى
حكمه هنا وهو قوله في المتن
واذا تساوى القوة فالمعارضة
تختص بالقسم الثاني
والثالث أما الاول فبمعزل
عنها وان كان العمل بالاقوى
واجبا لكن لا يسمى هذا
ترجيحا فالترجيح انما
يكون بعد المعارضة فيختص
بالقسم الثاني (ففي الكتاب
والسنة) أى في معارضة
الكتاب والكتاب والسنة
السنة (بجمل ذلك على

والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح
وتنصيص على ماهو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثير ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم
التعارض لا يقع بين القطعيين لا متناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساوى القوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح
على ماهو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع
النقيضين أو ارتفاعهما ما والتحكم كمال يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة
جعل الشيء راجحاً أى فاضلاً زائداً أو يطابق مجازاً على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أى القوة
التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة واشترط
أن يكون تابعا حتى لو قوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم
التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو اظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفاً لأصل من قولك
رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت ككفته فلا بد من قيام التماثل أولاً ثم ثبوت الزيادة بما
هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المز بدعيه قصدا
في العادة قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة فى أحد الجانبين رجحانا لان
المماثلة تقوم به أصلاً وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه
الصلاة والسلام للوزن حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا زن فعنى ارجح
زد عليه فضلاً قليلا لا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر ايقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء
الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم
على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه أوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعنى
اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساوى فى القوة أولاً وعلى الثانى اما ان تكون زيادة
أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولاً ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي
الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا يثبت على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعنى تعارض
الدليلين المتساويين فى القوة سواء تساوى فى العدد كالتعارض بين آية وآية أولاً كالتعارض بين آية
وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضاً من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة
الدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان
كان بين آيتين أو قرأتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة فى قوتها كالشهور والمتواتر فان
علم المتأخر منها فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا لخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو
ليس من قبيل تعارض التساوى بل المتقدم راجح والا فان أمكن الجمع بينهما باعتبار خلاص من الحكم
أو المحل أو الزمان فذاك ولا يترك العمل بالدليلين حينئذ ان أمكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها
الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير
الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجرى بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع
التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعى من نص أو اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعى وانه لا ترتيب
بين القياس وقول الصحابي بل هما فى مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحرى كفى القياسين
وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه ولا ثم الى القياس على ما ذكره
الاسلام رحمه الله تعالى فى شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فاليسل الى اقوال الصحابة

غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتخذ زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكانا لهما في المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب لشرط محذوف أي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (والا يطلب المخلص) أي يدفع المعارضة (ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين فان تبسرها والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كافي في سورة الجار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نحس وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وأيضا قد تعارضت الأدلة في حرمته لحجه وحله فلما تعارضت الأدلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزال الحدث لو وقع الشك في زوال الحدث فلا يزال بالمشك

وان وقع بينهما فالجمل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقرأه الامام له فقرأه ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدةين وماروت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجعات تعارضا فصرا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذا تراجعت بالكملة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقوى به بما هو مشبه له وان كان باعتبار تسايط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تسايط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للأقوى فيبرجه بخلاف المعامل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتخذ زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتسليم بهما على ما سبق الى بعض الادوهم العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التسليم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد يدقأ الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كافي في سورة الجار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أنثوضا بماء افضلت الجر قال نعم وبماء افضلت السباع قال لا وروى أنس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الجر الا هلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالطة اللعب المتولد من اللحم النجس فان أثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية وأثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهارة لاختلاف الاخبار في خمره لحم الجار واباحتها والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطة اللعب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كافي الضنيع حيث يحكم بنجاسة سورده وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهارة انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدار احد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول واذا لم يكن بدمن ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي أخذ بالاقل والتمس الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية

(وهو) أى التعارض فى الكتاب والسنة (أما بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية وسنة مشهورة والمخلص إمام من قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الأول فإما أن يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعين أو بأن يحمل على تغير الحكم كقوله تعالى لا يؤخذكم الله بالغوفى إيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارة الآية للغوفى الأولى ضد كسب القلب) أى السهو (بدليل اقترانه به) أى بكسب القلب حيث قال لا يؤخذكم الله (١٠٥) بالغوفى إيمانكم ولكن يؤخذكم بما

كسبت قلوبكم (وفى الثانية ضد العقد) أى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤخذكم الله بالغوفى إيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الإيمان الغوفى العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فالغوفى هذه الآية ما يتخلو عن الفائدة وقد جاء للغوفى هذا المعنى كما ذكر فى المتن فالغوفى يكون شاملا للغموس فى هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذة فى الغموس والآية الأولى تقتضى المؤاخذة فى الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة فى كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قاله فى المتن (فالغوفى الآية الثانية يشمل الغموس أذهوما يتخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها الغفوا وقوله تعالى وإذا سمعوا للغفوا وجب هدم المؤاخذة

والى ما ذكرنا من تقارب الشك فى الطهارة والنجاسة أو الظهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا الى ان الشك فى الظهورية حيث قال ولا يزال الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظهر بل معناه تعارض الأدلة وجوب الوضوء بسوء الجار حيث لا ما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذ كرشخ الاسلام فى المبسوط ان الاختلاف فى الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال فى حرمة لجمه ترجيحاً لجانب الحرمة لانه لم ينجس الماء لافيه من الضرورة والبالوى اذا الجار يربط فى الدور والافنيه فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضائق فتسكون الضرورة فيها الشد فالجار لم يبلغ فى الضرورة حدا الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا فى عدم الضرورة حد الكاب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقى أمره مشكلا وهذا حوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفها على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قوله جرح ضرب خرب وماء شرب بارد وقول زهير

لعب الريح بها وغيرها * بعدى سواى المور والقطر

فان القطر معطوف على سواى والجر والجوار وقول الفرزدق

فهل انت ان ماتت أتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس خاطب

بنخض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعاً بين القراءتين كما فى قوله * يذهبن فى نجد وغورا غاراً * على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى السكعين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله * قلت اطمخو الى جبة وقيصا * وقائده التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعظمت على المسح لالتسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما جل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم فى الوضوء مع أن فى الغسل مسحاً وزيادة لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفاً فى اثار الغسل جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعنى قد اعتبر فى التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى التعارضان ولم يمكن

(١٤ - (التوضيح مع التلويح) - ثانياً) فوقع التعارض لجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة فى الأولى

فى الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا أى بالكفارة فقال فكفارة والشافعى رحمه الله تعالى يحتمل المؤاخذة فى الآية الأولى على المؤاخذة فى الثانية أى فى الدنيا) أى يحتمل المؤاخذة فى الآية الأولى على المؤاخذة فى الآية الثانية وهى المؤاخذة فى الدنيا حتى أوجب الكفارة فى الغموس (والعقد فى الثانية على كسب القلب الذى ذكر فى الأولى) أى يحتمل الشافعى رحمه الله تعالى العقد فى الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور فى الآية الأولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعاً لکن ما قلنا وأولى من هذا الان

على مذهبه يلزم أن لا تكون العقد بحري على معناه الحقيقي وأما الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الاخرية بدليل
اقتراحها ككسب القلب وهو يحملها على الدينوية وأما على مذهبنا فإن اللغو جاء لمعين في كل موضع على ما هو اليقينة وتحمل
المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليقينة (١٠٦) من الدينوية والاخرية (وأقول لا تعارض هنا واللغو في صورتين

واحد وهو ضد الكسب
لأنه لا يليق من الشارع أن
يقول لا يؤاخذهكم الله
تعالى بالغموس والمؤاخذة في
الصورتين في الآخرة لكن
في الثانية سكنت عن
الغموس وذكر المتقدمة
واللغو وقال الائم الذي في
المتقدمة يستتر بالكفارة
لأن المراد المؤاخذة في
الديناء وهي الكفارة) هذا
وجه وقع في خاطري لدفع
التعارض واللغو في الآيتين
واحد وهو السهو وأما في
الآية الأولى فبدليل اقتراحه
بكسب القلب وأما في الآية
الثانية فلأنه لا يليق من
الشارع أن يقول لا يؤاخذهكم
الله بالغموس الخالي عن
القائمة الذي يدع الديار
بلاقع أعني العيين الفاجرة
بل اللائق أن يقول لا
يؤاخذهكم الله بالسهو كما قال
الله تعالى بنا لا تؤاخذهنا
نسبنا وأخطأنا والمراد
بالمؤاخذة المؤاخذة الاخرية
لأن الآخرة هي دار الجزاء
والمؤاخذة وقوله فكفارته
لا يدل على أن المراد
المؤاخذة الدينوية لأن
معنى الكفارة السبارة أي
الائم الحاصل بالمتقدمة يستتر

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحادهما الأول أي المخلص من قبل
الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بان يجعل بعض أفراد الحكم ثابتا بأحد الدليلين وبعضها متغيرا بالآخر
كقسمة المدعى بين المدعين بحجتهما وثانيهما التغير بان يبين مغايرة مائت بأحد الدليلين لما اتفق
بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذهكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذهكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر
ولكن يؤاخذهكم بما عقدتم الإيمان فالأولى توجب المؤاخذة على العيين الغموس لأنه من كسب القلب أي
القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لأنها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة العيين
المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية
الأولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤاخذهكم الله
بالكفارة في اللغو ويؤاخذهكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية ولما تعارضت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل العقد على كسب القلب من
عقدت على كذا عزم عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو
وابتنائها على المعقود والغموس وذلك لأن كسب القلب مفسر والعقد يحمل فيعمل على المفسر ويندفع
التعارض ورد ذلك بوجوه الأول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقدر بط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من رباط أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه
سبب للعقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الرباط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في
الآية مجاز لا محالة على ان عقدا القلب واعتقاده بمعنى رباطه بالشيء وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح
في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني أن اقتراح الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخرية
اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدينوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين
العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعداء
ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر (قوله وأقول لا تعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في دفع
التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة والغموس داخل
في المكسوبة لافي المعقودة ولا في اللغو فالآية الأولى أوجب المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها
لانها لا ابتناء فلا تعارض لها أصلا وهذا قريب عما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة
عن اللغو في الآية الأولى وأبنتها في الغموس والمراد منها الائم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأبنتها في
المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالائم وفي اللغو
لامؤاخذة أصلا لان المصنف رحمه الله تعالى حل المؤاخذة الثانية أيضا على الائم بناء على ان دار المؤاخذة انما
هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص
بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الائم أجيب بالنوع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في
الآخرة أي اذا حصل الائم بالعيين المتقدمة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق
بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذهكم الله بكذا ولكن يؤاخذهكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير
واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية

الثانية

بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في العيين السهو وعلى المؤاخذة في المتقدمة وهي
سكنت عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل
المحل (فبان يحمل على تغير المحل كقوله تعالى ولا تقر بوهن حتى يظهرن بالتسديد والتخفيف

فإن التحفيف بوجوب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال والتشديد بوجوب الحرمة قبل الاغتسال فحلنا المحرم على العشرة والمسد على الأول) وأما ما يحمل على العكس لانه إذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وإذا طهرت لاقبل منها يحمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكيد الطهارة (وأما الثالث) أي المخلص من قبل الزمان فإنه إذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للأول فكذلك ان كان دلالة كسعين أحدهما محرم والآخر مبيح يحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقاءه ثم المحرم نسخته ولو جعلنا على العكس يتكرر (١٠٧) النسخ) أي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على

المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر (لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا) وبيناها ان لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فإنه إنما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه إذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فإنه لا يعاقب بالانتفاع بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمه في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدينوية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق بعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة في الغموس لكن يؤخذكم بها أو باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنف (قوله فيالتخفيف) أي قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء توجب حل القران بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولنا بفهموم الغاية فإنه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا بالنهاية قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بما يجلبها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد حقيقة واما على التخفيف فجواز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القران عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بان تفعل قد يحجى بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأ أي صرن أهلا للصلاة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرنا للخطاب الى ما هو الغالب واتهاء الحرمة فيما دون العشرة إنما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في السكك عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعده من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا إنما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعني المحرم والمبيح وإلى هذا أشار بقوله فإنه أي المحرم إنما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد أي ان كان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبه اتبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع إنما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم بالجمل العتبري النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء الخصوص (قوله غنينا بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي

خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لاشك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الابرار المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول غنينا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال غير الاسلام رحمه الله تعالى هذا أي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا وسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وإنما هذا أي كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شرعنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها

بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التعريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغيره نوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كما كل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان (١٠٨) أرادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم

أولاً فان تكرار التغيير وزيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) اشارة الى مسألة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح فليكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي ايمان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كما كل الفواكه حكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية ورحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمنسحب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسئلة توردي في أصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان أردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان أردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له تحصيل المقصود خلقهما والالكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحال بانه بما خلقه ما يشتهي فيصير عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان أردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذا التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان أردت العقاب على الانتفاع فيبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطالان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعاً فان من ملك بحر الاينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل بحرهما فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم أجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم ذلك فمعين بلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزوع عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة والحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه

العقاب على الانتفاع به حتى وعند بعض المعتزلة على الخطر فان أراد وان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان أرادوا العقاب على الانتفاع به فيبطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقت ففسر الوقت تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه انما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ايسر ممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن التقيضين وأجاب الامام في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي أعلم الشارع فانه أدل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه معني كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف

في هذا وقد فسر الوقت تارة بعدم العلم بان هناك حكماً لا وان كان حكماً فلا نعلم انه حظر أو اباحه
 انما عدم العلم بان هناك حكماً لا فباطل لاننا نعلم ان عند الله تعالى حكماً لا من امانه لا نعلم ان الحكم حظر أو اباحه فالحق عندنا اننا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الخطر أو الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول اننا نعلم ان الحكم عند الله الخطر أو الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لاننا نعلم ان الحكم أيهما

وقوله عليه الصلاة والسلام
ما اجتمع الخلال والحرام
الحديث الا وقد غلب الحرام
الخلال (أما اذا كان
أحدهما مثبتا والآخر نافيا
فان كان النفي يعرف بالدليل
كان مثل الاثبات وان
كان لا يعرف به بل بناء على
العدم الاصلی فالثبت أولى
لما قلنا في المحرم والمباح
وان احتمل الوجهين
ينظر فيه) أى ان احتمل
النفي أن يعرف بدليل وان
يعرف بغير دليل بناء على
العدم الاصلی ينظر في ذلك
النفي فان تبين انه يعرف
بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم
الاصلي فالاثبات أولى (فما
روى انه عليه الصلاة
والسلام تزوج ميمونة وهو
حلال مثبت وما روى انه
محرم ناف فانتهى على
انه لم يكن في الحل الاصلی
والاحرام حالة مخصوصة
تدرك عينا فكلاهما
سواء فرجح بالراوى
وراوى انه محرم عبد الله بن
عباس ولا يعمله يزيد بن
الاصم ونحوه) هذا نظير
النفي الذى يعرف بالدليل
اعلم ان تكاح المحرم
جائز عندنا كما يروى
انه عليه الصلاة والسلام
تزوج ميمونة وهو محرم
ومسك الخصم يروى
انه عليه الصلاة والسلام
تزوج وهو حلال

صفة محسنة أو مقبحة أو ما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما معنى نفي التصديق
بثبوت الحكم أى لا يدرك ان هناك حكما لا واما معنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت
حكم في الجملة أى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو
التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفا
باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور
عدمه والتكليف المحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى
التحيز عن تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت
تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يتمتع بسبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري
بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه واثبات ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم
أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام باننا لانسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما أذن
الشارع في فعله وتركه من غير تخلف وهذا معنى اعلام الشارع نصا ودلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل
والترك وعدم المنع أعم من ذلك كما في أفعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه
أن هذا الاختلاف انما هو على تقدير النزول الى ان للعقل حكم في الافعال قبل البعثة خيفة لا يجوز ان يراد
بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم
الشرعى قبل البعثة فلا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير
محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو أن الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة
ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح ككل القوا كه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بأنه في حكم الشارع
مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع
لا يلزم ان يكون مباحا أى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة
بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذى لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك
ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
أم لا فباطل لاننا لم قطعان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك
ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يتمتع ارتقاها واما التناقض بين الحكم وعدم الحكم
وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر حتى اذا التقدير أنه
لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على
الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه
وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى ان يظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب
ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف (قوله ولقوله عليه
الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمسيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة (قوله فالثبت أولى) اذ لو جعل الثاني أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير الميثب للنفي الاصلی ثم الثاني
للاثبات وايضا الميثب يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان الميثب
مؤسس والثاني مؤكد والتأسيس خير من التأكيذ وعن عيسى بن ابان أن الثاني كالميثب وانما يطلب
الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم الميثب وبعضها على تقديم الثاني فلذا احتاج

واتفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي فالخلاف في أنه كان في الأحرام أو في الحل الذي بعد الإحرام فمعنى أنه تزوجها في الأحرام أنه لم يتغير الأحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الأحرام أن الأحرام تغير إلى الحل فالأول ناف والثاني مثبت لكن الأحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالإثبات فرجحنا الراوى وهو ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (ونحو أعتقت برة وزوجها حرمث وأعتقت وزوجها عبد ناف وهذا الذي مما يعرف بظاهر الحال فالثبت أولى) هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم أن الأمة التي زوجها إذا أعتقت ثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ولنا أنها أعتقت برة وزوجها حرمث ويرى أنها أعتقت وزوجها عبد فالأول مثبت والثاني ناف لأن معناه أن رقيته لم يتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالثبت أولى (وإذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وإن كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فإن بين وجه دليله كان كالإثبات وإن لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على عدم الأصل لأن طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الأناء بماء السماء أو بالماء الجاري وماء ما بعدهما ولم يغب عنه أصلا (١١٠) ولم يلاقه شيء نجس فإذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فإن تمسك

المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو أن النفي إن كان مبنيًا على العدم الأصلي فالثبت مقدم والا فان تحقق أنه بالدليل تساوى وإن احتمل الأمرين ينظر ليتبين الأمر وعلى هذا الأصل الذي ذكره في باب الرواية تنفرع الشهادة على النفي بأن يتساوى النافي والمثبت إن علم أن النفي بدليل ويقدم المثبت إن علم أن النفي بحسب الأصل ولا ينظر فيه ليتبين (قوله) واتفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي) كأنه يريد اتفاق القرينين والافقروى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع مولاة ورجلا من الأنصار فرجوا ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل أن يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله) وأما في القياس فلا يحمل على النسخ إذا لم يدخل للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) بعد شهادة قلبه أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وإنما اشترط ذلك لأن الحق واحد فالمتعارضان لا يغيان حجة في حق إصابة الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع إليه (قوله) فكل واحد) معنى لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر إلى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر إلى المدلول ضرورة أن الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وإن لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله) فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الأخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وأحاد مقبول وأمر دود فالأول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوى كالترجيح بفسقه الراوى وفي الرواية كترجيح المشهور على الأحاد وفي المروى كترجيح المسموع من النبي عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

بظاهر الحال فأخبار النجاسة أولى وإن تمسك بالدليل كان مثل الإثبات (وعلى هذا الأصل تنفرع الشهادة على النفي وأما في القياس) عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه إذا تعارض قياسان (فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذنا به ما شاء) من القياسين وكذا يأخذنا به ما شاء من قول الصحابي والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يستقطن بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال إذ في الأول) أى في تعارض النصين (أنما يقع التعارض

للجهل المحض بالنسخ منهما فلا يصح عمله بأحد هما مع الجهل وهما) أى في القياسين (ليس) أى التعارض (الجهل محض لأنه) أى المجتهد وهو لم يدرك لفظا بل دلالة (في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر إلى الدليل وإن لم يكن مصيبا بالنظر إلى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل) فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراج ما يحسن الكتاب والسنة متناوستان) أما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر والحقيقة على المجاز وأما على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والتجريح بفسقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فأعرف عليه نصا صريحا وأولى بمعارف إيماء ومعارف إيماء فبعض أولى من البعض ثم معارف إيماء أولى بمعارف بالنسبة وأيضا معارف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه أولى بمعارف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الأقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أقرن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك (والذي ذكرنا في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة لاثرائ) أى قوة التأثير

إذا قال أحد هما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي المروى عنه كتر جريح بالم ثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كتر جريح الحظر على الاباحة والرابع كتر جريح ما يوافق القياس على ما لا يوافق له ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعاه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كتر جريح قياس عرف عليه الوصف في ما بالنص الصريح على ما عرف عليه بالاباء ثم في الالباء يرجع ما يفيد ظناً أغلب وأقرب الى القطع على غيره وما عرف بالاباء مطلقاً يرجع على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع أولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالأقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة إلا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من ان الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثر اذا العبارة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصدر حجة بالعدد لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشتراط العدد لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدد لما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان تزجر عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا (قوله وكفى مسألة طول الحرية) أي الغنا والقدرة على تزوج الحرية والاصل الطول على الحرية أي الفضل فأتسع فيه بخلاف حرف الصلة ثم أضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرية لا يجوز له تزوج الامه عند الشافعي رحمه الله تعالى قياساً على الذي تحته حره بجماع اوراق المامع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرية وخشى العنت أي الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز ونحو خلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرية فتزوج أمة فانه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام ونحو خلاف ما اذا تزوج حره على أمة فانه يبقى نكاح الامه لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كارق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامه مع طول الحرية نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر النكحة التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيراً من الارفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فأتسع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامه مع طول الحرية فأتسع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد بطريق الكرامة يزاد بر زيادة الشرع ولهذا اجاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الاربع ور بما يحجب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشرع من تزوج الخبيث مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكاندون المسلم (قوله وتضييع الماء) إشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي رحمه الله تعالى الاول ان الارفاق الذي هو اهلاك حكام دون تضييع الماء بالزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارفاق انما

كهما في القياس
والاستحسان وكفى مسألة
طول الحرية فان الشافعي
رحمه الله تعالى يقول يرق
ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز
كالذي تحته حره وقلنا هذا
نكاح يملكه العبد باذن
مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح
للحرية والامة وقال تزوج
من شئت فيملكه الحر
وهذا أقوى أثراً أي قياساً
أقوى تأثيراً من قياس
الشافعي رحمه الله تعالى
(اذ زيادة محل حل العبد
على حل الحر قلب المشروع)
وتضييع الماء بالعزل باذن
الحرية يجوز فالارفاق دونه
لان في الاول تضييع الاصل
وفي الثاني تضييع الوصف
وهو الحرية ونكاح الامه
لمن له سريته جائز مع وجود
ما ذكر من العلة

وكافي نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمع يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة ترفع باحلال الامة المسلمة وقتلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وأيضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرية فكذا يصح للحر نكاح الامة) أي دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرية التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثر الان الرق منصف للاحرم) كافي الطلاق والعدة والقسم والحد ودلان الرقيق له شبه بالحيوانات والجادات بواسطة الكفر (١١٢) فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذا ان الشبهان

التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالإنسان (فطرف الرجال يقبل العبد بان يحل للحر أربع وللعبدة ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرية لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كافي الطلاق والقرء) أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعبد في حل النكاح بان يحل للعبدة ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعبد لدلان الحرية لا يحل لها الزوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرية يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضاً تغليباً للحرمة كافي الطلاق والقرء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للامة الكتابية اذ لم تكن متأخرة

تزلو صفة الحرية مع انه امر ربحي زواله بالعقوبة وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا اجاز هذا فالارقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب على وجه يقضي الى الاهلاك قلنا في الزوج أيضاً امتناع عن ايجاب صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخفى يخفى رقيقاً لانه ينتقل من الحرية الى الرقبة ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الامة وفيه نظر لان الحر لو كان قادراً على ان يشتري أمة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رحمه الله تعالى فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكافي نكاح الامة الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله تعالى قياساً على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحت حرة أو ما الاول فلان للرق أثر في تحريم النكاح في الجسلة كافي نكاح الامة على الحرية وكذا الكفر كافي نكاح الحر بية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي أظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياساً على العبد المسلم وعلى الحرية الكتابية وهذا القياسان قويان تأثيراً أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان أثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المساوئية والرق يزبد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك البمين جميعاً قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقمها كما يتنصف برقمه وحل الوطء بملك البمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا انطابها بالوطء ولا تستحق عليه شيئاً (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرية وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فثبت في احدي حالتين فقط تحقيقاً للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثنية ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملاً حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً بتيقن فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التظليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للعجل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكافي مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثنية فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف وأما التثنية فقد يوجد بدون الركنية كافي المضمضة

عن الحرية ومقارنته لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذ لم تكن على الحرية وقوله كافي الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليباً للحرمة بل تغليباً للحل لان الزوج اذا كان مالاً كالطلقتين عليها فان الحل يكون أكثرهما كان مالاً كالطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكافي نكاح الامة الكتابية قوله (وكافي مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى أثر من الركن في التثنية والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيميم ومسح الخف والجيرة والجور بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كافي أركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به)

الاستساق

أى بالأكمال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعمين وهذا الوصف اعترضه الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها) فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعمين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعمين انه فعله لاجل البر (وكنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقر بيا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي) أى ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي أولى من اهدار حق المظالم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا (فلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أى عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة (كأتلاف العادل مال الباغي والحر في مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمن لم يعتد على عليكم (ويلزم منه) أى من ايجاب الفضل على المتعدي (نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل (١١٣) العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة

في الماثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع للجزء من معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد أما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلا وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز (أما عدم الضمان يضاف الى مجزئ ناعن الدرك) أى ان قلنا بعدم الضمان فأنما نقول به لمجزئ ناعن درك المثل فان وقع جور يكون

والاستشاق وبالعكس كما في أركان الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر نسخ أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعمين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه أقوى الفروض بل على أى وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونقل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الايمان بالفتح جمع يمين (قوله ونحوها) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقر بيا) وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد أكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا فبقية بقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحببات واللون وهذا معنى المثل تقر بيا (قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع (قوله والثالث) الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد وزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهو مقر ب من الثاني) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانه تكون لزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق أن السالفة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى

(١٥ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) منسوخا بالينا الى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل أصلا بلا بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقر به ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة) جواب عن قياس الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة هي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع الغصب أو ردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثلثه راجع على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فتنس تثلثه لسكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجع على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدونات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجع على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لسكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما واجتبع العدونات (والثالث كثرة الاصول وهو مقر ب من الثاني

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره) كمنع الخلف (فانه ينعكس) فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لان المضمضة تتكرر وليست بركن) أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كيا كيقال كل انسان حيوان ولا ينعكس أي لا يصدق كل حيوان ولا ينعكس أي لا يصدق كل (١١٤)

الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاوتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فينبغي عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان فقولنا كلما اتى الوصف اتى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء لازم مستلزم لانتفاء المزموم وهو عكس عر في لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضة الوصف هو عين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم للالزام بيع الكالئ بالكالئ لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع انا من فضة بانا من فضة وكالسلم في الحنطه على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم الآن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند التجار قادي الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أجيب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والتمن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا تمته يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقاءه على السحرة والى كل أشار محمد رحمه الله تعالى وتوجه على الاول سؤال وهو أن شرطا الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات البدع على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه

لهذا العكس فسماء عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (وينعكس) ببديل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لوقوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لوقوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في

غير الربوي) وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لوقوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لوقوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلا نه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عندهما فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك واما كونه أضعف فلان المتعبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلة شتى فايرجع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم (مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالنات أولى عما كان بالخالف أي الترجيح بالوصف الذي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يمتته) أي لم ينو الصوم من الليل فإنه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى ويصح عندنا
(هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارض) وذلك لأن
بعض الصوم وقع فاسد لعدم النية فإنه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فأما أن يفسد الكل وأما أن
يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فإن وصف العبادة
يوجب الفساد وهو وصف عارض لأن وصف العبادة للامساك عارض لأن (١١٥) الامساك من حيث الذات ليس بعبادة

بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لأن الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا إذا المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه (وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشياء كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في أن الاخ المشتري لا يعتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لأن المشابهة في وصف

وجود الترجيح بأن يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالخال لوجهين أحدهما أن الخال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم بعدم النظر إلى ما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الخال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فإن قلت هذا إنما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والخال إذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الأب وذات الابن قلت الكلام فيما إذا ترجح أحد القياسين بما يرجع إلى وصف يقوم به بحسب ذاته وأجزائه والآخر بما يرجع إلى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فإن الأول بحسب الأجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال إن الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضى والأفكما أن العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة (قوله وذكروا له) أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين إلى القبة بصنعة في المصنوب من خياطة أو صبغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المصنوب فإن كلاما من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل إلى إبطال أحد الحقيين وإلى إثبات الشركة لا اختلاف الجنس فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فربما يحتاج الغاصب لأنه باعتبار الوجود وهو معنى راجع إلى الذات وحق المصنوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمصنوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك أن الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة إلى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا إضافة إلى المصنوب منه بخلاف المصنوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث أنعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا إلى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالك بمعنى أن لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العسوبة لأن رجحانه في ذات القرابة لأنها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لأنه متصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الاشياء لا فادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة قاعدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة إثباته والاتفاق على محمته والكل فاسد لأن العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بأن يتكرر الوصف أو يتكرر حال الوصف أو تقل أجزؤه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً له وقلة الأجزاء فيه بمنزلة الإيجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطبوع ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل أن يقول الكلام إنما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير والملازمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما ههنا تأثير أحدهما

واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الف وصف غير مؤثر) ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطم فإنه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذا ترجح بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الأجزاء فإن عدة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذا مسألة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر) أي إذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فأما أن يترك الجميع أو الأكثر أو الأقل وترك الأقل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وإني يوسف

لهم ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواءاً أيضاً القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعاً لقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لام في التعصّب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتاً كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتاً واللازم منتف (خلاف لابن مسعود رضي الله عنه في الاحبر) أي في ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك أي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر (بخلاف الاخ لاب وأم فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان ههنا الجهة) أي جهة الاخوة لام (تابعة للاولى) أي للاخوة لاب (والخير متحد) أي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما أخوة (فيحصل (١١٦) بهما) أي بالاخوة لاب والاخوة لام (هيئة اجتماعية بخلاف الاولين)

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر وأعم أو أبسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحاً لا تركيب من أقل من جزأين فسكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد لا جزءه (قوله لهم ان كل دليل) يعني ان الترجيح بقوة الارث وذلك بما يصلح وصفاً وتبعاً للدليل لا بما هو مستقل بالتأثير إذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له وأما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ور بما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقاً للدليل الآخر وموجباً لزيادة الظن (قوله خلاف لابن مسعود رضي الله عنه) في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم أحدهما أخ له من أم بان تزوج عمه أمه فولدت له ابناً فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصّب فيكون مثل الاخ لاب وأم مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصّب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعاً لها فلا يصلح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف لا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم تبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهوراً أحد قسمي التواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والافلا فكثره أجزء العلة توجب القوة كما في خل الاتقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة والقياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه تفرعات على علم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم ان ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم ترجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان اللمعة معتبرة في كل موضع

يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الاتقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعتلله انه اذا كانت العلة في أحد هما مغيرة لاهلية في الآخر لکنهما اذيا الى حكم واحد كما ان علة الر باعند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم

والادخار فكل واحد من

العتين يوجب حرمة بيع
الخفنة من الخفنة محفنتين
منها وما اذا كانت العلة فيهما
شيأ واحد السكن المقيس
عليه متعدد فانه حينئذ
لا يكون قياسان بل قياس
واحد مع كثرة الاصول
وهذا يصلح للترجيح (ولا
الحديث بحديث آخر وعلى
هذا كل ما يصلح علة لا يصلح
من جحا وكذا اذا جرح
أحد مهاجرة والآخر عشر
جراحات فالدية نصفان وكذا
الشفعة فان بشقصين
متفاوتين والشافعي رحمه
الله تعالى لا يرجح صاحب
الكثير أيضا) بمعنى ان
يكون هو المستحق دون
الآخر (ولكن يقسم بقدر
الملك لان الشفعة من
مرافق الملك كالثمره
والولد فنقول حكم العلة
لا يتولد منها ولا ينقسم
عليها) المراد بالعله ههنا العلة
الفاعلية وهي التي يحصل
المعول بها فان المعول غير
متولد منها وغير منقسم عليها
بخلاف العلة المادية وهي
التي يحصل المعول منها
فالمعول يتولد منها وينقسم
عليها كالولد والثمره فاستحقاق
الشفعة غير متولد من
الدار المشفوعة بها بل هو
ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها
*(باب الاجتهاد شرطه ان
يحوى علم الكتاب بمعانيه
لغة وشرعا وأقسامه
المذكورة وعلم السنة ممثلا

يعني قياسا يوافق في الحكم دون العلة ليسكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لامن كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به
يصير محجة هي العلة لا الاصل (قوله وعلى هذا) يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا
لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يستقله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد
القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحدات من
جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر
موجبة لتوزع الدية على الجراحات كما في تعدد الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة
ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي
دار بين ثلاثة لاحد هم نصفها والاخر ثلثها والثلث سدها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران
الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفر دباستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء
من أجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة
العلة وهي لا تصلح للترجيح فمندان يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المحققة في كل
جانب وعند الشافعي رحمه الله تعالى اثنا ثلثه اصحاب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من
مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمره للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب
ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولد منها المعول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت
في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع
ملك علة للحكم فنقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعول نصب للشرع
بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام
وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي
الاصطلاح استقراغ الفقيه الواسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لدليل
المقصود ومعنى استقراغ الواسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه الجهد عن المزيد عليه فخرج استقراغ
غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في الظن بحكم غير شرعي
ليثب الاجتهاد وشرط الاجتهاد ان يحوى أي أن يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب أي القرآن بان يعرفه بمعانيه
لغة وشرعية اما اللغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في
الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أوجاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم
خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبقاسمه من الخاص والعام والمشارك والمجمل والمفسر وغير ذلك
مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في أن
هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن
من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها
بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها ثانيا في زمانها هذا كالتعذر لطول المدة وكثرة
الرواة والجرح والتعديل الا أن البحث عن أحوال الرواة في زمانها هذا كالتعذر لطول المدة وكثرة
الوسائل فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والشافعي

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشرعية بأقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك لا يمكن من الاستنباط الصحيح وكان الأولى ذكر الاجماع أيضا لابلد من معرفته ومعرفة مواقفه لتلاخذه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجواز بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وتمرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا إنما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لتلايق اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص وأجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثالا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام السكاح (قوله وحكمه) أي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحد وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فصل أربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والافالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العصور عليه بمنزلة العصور على دفين فلمن أصاب اجران ولمن أخطأ جركم واليه ذهب طائفة من الفقهاء والشكاكين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المشكاكين ثم اختلفوا في ان الخطي هل يستحق العقاب أم لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده أصاب وان فقهه أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها فلذا كان الخطي معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان الخطي مخطئ ابتداء وانتهاء معاً وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما سريان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحد السان المجتهد مأمور باصابتها بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا كذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم انصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال أوجب بانه ان أراد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع وان أراد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان

وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ للمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتده لهم ان المجتهدين يكفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالا جتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان الخطي يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائزا كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لانها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تنفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا أو تختلف فيكون حينئذ متعددا

في حديث آخر جعل الله
للمصيب أجرين وللمخطئ
واحدا وقال ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه ان
أصبت من الله تعالى وان
أخطأت فني ومن الشيطان
ولان الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد نصان
صيغة في حادثة لا يتعدد
الحق اتفاقا فكيف اذا
ورد معنى (أي كيف يتعدد
الحق اذا ورد معنى نظيره
حلى النساء فانا نقول
بوجوب الزكاة فيها قياسا
على المضروب والشافعي
رحمه الله تعالى بعد ان
وجوب الزكاة قياسا على
الثياب فان كلا منهما
مصرف ولما جفته فغنى القياس
ان النص الوارد في المقيس
عليه واراد في المقيس معنى
وان لم يكن وارد اصريحا
فواوكان النصان واردين
فيه صريحا كان الحق
واحدا لانه لا تعارض في
أدلة الشرع فيكون أحدهما
منسوخا والآخر ناسخا فاذا
كان النصان وهما النص
الوارد في المضروب والنص
الوارد في الثياب واردين
في الحلى من حيث المعنى
لا يدلان على حقيقة مدلولي
كل منهما اذ دلالة المعنى
لا تزيد على دلالة ماصريحا
ولو وجدت دلالة ماصريحا
لا يكون مدلول كل منهما

يجب شيء على زيد ولا يجب على عمر وكما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع
اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من انزمت تقليده غير واجب على
آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقيقة الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم الى
كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو أكثر ثوابا من أدى
اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استدلال الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بأنه
لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقيقة لجاز للمجتهد ان يختار ما شاء من غير تعبد في بذل المجهود وطلب
لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظرا أما أولا فلان التقدير أن لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث
عقبه فلا بد من الاجتهاد ليحقق الحكم وامانا يافلانها وان تساوت في الحقيقة الا ان المتعين بالنسبة الى كل
مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولان يترك الاجتهاد يقلد مجتهدا آخر واما
ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجوز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم
تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع
الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف أراء
المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد
اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال
بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت
مراتب الفقهاء وتساوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عنده بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض
(قوله ولنا) احتج أصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثار ودلالة
الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للمحكومة والقنوى ووجه
الاستدلال ان داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم اصحاب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان
حكم بان تكون الغنم اصحاب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد
كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والامام جاز سليمان عليه
الصلاة والسلام خلافة ولله اود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا كان كل منهما قد أصاب
الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذريعة فانه وان لم يدل على نفي الحكم
عماده لكنه في هذا المقام يدل عليه كمالا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيك وهذا معنى على
جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان
عليه الصلاة والسلام القنوى أو المحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة
والسلام مبني على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهم في فضل الخصومات والعلم بأمور الدين ويؤيده
ما نقل انه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق للفريقين كانه قال هذا حق لسكن غيره أحق
وأما السنة والاثار فالاحاديث والآثار الدالة على تردد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهي وان كانت من قبيل
الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والالم تصلح للاستدلال على الاصول وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس
مظهر لاثبات الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا فقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحدا لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي أعظم من أن

حقا فكذا اذا وجدت دلالة المعنى بالطريق الاولى (ولان الجمع بين الخطر والاباحة ممنوع وكذا بالنسبة الى قومين في شرعنا

والتكليف بالاجتهاد يفيد (جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلّفوا) (لانه ان أخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وأما مسألة القيلة فان فساد صلاة من خالف الامام (١٢٠) عالمه يدل على مذهبه فانما عدم اعادة الخطيئة للكعبة فلا تنها غير مقصودة

لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماءنا في الخطيئة فمنه البعض مخطئ ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطا في الحديث لقوله عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجما منه الا عمر رضى الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه الصلاة والسلام قد ل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجهه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل

يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا وصحيا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد محل الحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين أيضا ممتنع في شريعة بيننا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحدا جاعلا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عالم لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهد من حنفيا وشافعيا فافناه أحد هما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يرجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والازم النسخ بالاجتهاد وكذلك المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره اننا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصالة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأثور بما أدى اليه اجتهاده وكل مأثور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأثور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استقراغ الجهد في الطلب فانه مأثور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع (قوله يدل على مذهبه) وهو ان المجتهد مخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالمه لانه لا صابتهما جميعا في جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هي الجهة التي رضىها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بقوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر الى الدليل مخطئ ابتداء أى بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية أن يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهادا ود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام باصالة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلماء بل جهلا وخطا وقد يقال انه لدلالة في ابتناء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجيب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلماء لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشبهه على أحد ان النبي عليه الصلاة والسلام قد أوتي حكما وحكما في الجملة (قوله وتنصيف الاجر) أى تنصيف أجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد يدل على انه مخطئ ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزع بالاجر على الاستحقاق وهذا

يعنى انه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه وأركانها فيكون أنيا بما كاف به من الاعتبار وليس في وسعه ضعيف اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البته (لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلماء لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصالة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أى على انه مصيب من وجهه دون وجه آخر

ضعيف لان أجزا الخطي إنما هو على كده في الاجتهاد وامتنال الامر (قوله وأما قوله عليه الصلاة والسلام) القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكو ابوجهين أحدهما إطلاق الخطأ في قوله عليه الصلاة والسلام وان أخطأت فقلت حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أي لولا ما كتب في اللوح أن لا يعذب أهل بدر وأمن يحمل لهم الغنائم وأن لا يعذب قوما لا بعدنا كيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول ينشأ اذا الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الأصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه الصلاة والسلام في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم بإباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد هذا انظر بركلامه وفيه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد إنما كان لوجود سبق الكتاب بإباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وأما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا أن يكون الدليل الموصل الى الصواب ينشأ خطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الأصول والعقائد يعاقب بل يضل أو يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطوب هو اليقين الحاصل بالدلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من نصوب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ الم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فغناه في الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين (قوله القسم الثاني من الكتاب) قد وقع الفراغ من مباحث الأدلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به أولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر أي ضابط لما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النبي والاثبات مقيده التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النبي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون أثره وأنا ألقى اليك محصل الباب اجالا لتسكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشئ أولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثره فان كان أثره كالكلام فلا يبحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الاخرية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما أصلي أو غير أصلي اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لا يكون

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبي عليه الصلاة والسلام بالفداء أيضا فلو لا الكتاب السابق بإباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم بالقسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكم

الإبحاث في ثلاثة أبواب
باب في الحكم اعلم اني
اخترت تقسيمها حاصرا
على وفق مذهبا وعلى ما هو
المذكور في كتبنا من
الاقسام المتفرقة (وهو)
قسمان اما أن لا يكون
حكما يتعلق بشئ آخر
أو يكون بالحكم بان هذا
ركن ذلك أو سببه أو نحو
ذلك اعلم ان المراد بالتعلق
تعلق زائد على التعلق
بالحكم والمحكوم عليه
والمحكوم به ككون الشئ
ركنا للشئ أو علة أو شرطا
فان هذا التعلق بالحكم
ونحوه حاصل في جميع
الاحكام (أما القسم الاول
فاما أن يكون صفة لفعل
المكلف) كالوجوب والحرمة
وأما ما فاتها صفات
لفعل المكلف (أو أثره
الثاني كالمالك) فان المالك
هو اثر لفعل المكلف (وما
يتعلق به) كملك التمتع وملك
المنفعة وثبوت الدين في الذمة
(والاول اما أن يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية اعتبارا
أوليا أو أخروية) فان صحة
العبادة كونه بحيث توجب
تفريغ الذمة فالتعريف
مفهومها اعتبارا أوليا
انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان
كان يلزمها الثواب مثلا وهو

أحد هما أولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة
مسلوكة في الدين فسنة والانفعل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل خرام والافساده والثالث مباح
وغير الاصل رخصة وهي اما حقيقة أو مجاز والحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أو لا والمجاز
اما أن يكون أقرب الى الحقيقة أو لا فيصير أربعة أقسام وان كان حكما يتعلق بشئ فالتعلق ان كان داخلا
في الشئ فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشئ
عليه فشرط والافعلامة (قوله وهو) أي الحكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل
للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالانوار
فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ المجتهد فليس بحكم
حقيقة بل ظاهر او هو معدور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة
لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم
على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال
حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيها هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية
ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ أو شرط له أو غير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك
الرفقة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا
المالك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب
والحرمة ونحوهما واما وصفي كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوصفي
أيضا كذلك على ما صرح به ههنا وان أراد ما وقع التكليف به فلا باحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع
التكليف به وعدم الاباحة منه تغليبا لكونه أحد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة في
الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما ما كان
ليس المالك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت المالك بالبيع مثلا بحسب
وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون
حكما يتعلق بشئ بشئ أو يكون مشعر بان مراده بالحكم اسنادا امر الى آخره مصدر قولك حكمت بكذا
لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امر الى
آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص أو دلالة كالاتفاق والقياس ففي جعل
الوجوب والمالك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على
خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود
ههنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله والاول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر
فيه أي في مفهومه وتعرفه المقاصد الدنيوية أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتمدة في مفهوم صحة
العبادة أو الأخروية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد
بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة والثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أوليا وليس المراد
باعتبار المقصود الدنيوي أو الأخروي ابتداء الحكم على حكم وأغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد
أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وجرمه الحر على حكمة أخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر
فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتبارا أوليا ليس حاصرا لأرباب النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل
ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة وأما عبادة الصبي في حكم

المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا أوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به شباب ولو
تركة يعاقب فالتعريف في مفهومه اعتبارا أوليا هو المقصود الأخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه (أما الاول)

المستثنى لماسيجي مذكرة في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكاف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في الذكاح وملك المنفعة في الاجارة والدينونة في الطلاق وكذا بمعنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك أيضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في أركانه وشرائطه فباطل والافساد فالتصنف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثابتا بتخاطب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاد والزوم وكثير من المحققين على ان أمثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انهما من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئ متعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على انها أحكام عقلية لشرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك و بين شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير موصول فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعاً عابضاً له ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعاً عابضاً له ولا بوصفه والفساد ما يكون مشروعاً عابضاً له دون وصفه وهذا معنى قوهم الصحيح ما يستجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم والفساد ما كان مشروعاً في نفسه فانت المعنى من وجه الملازمة مائس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجلة والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجهه مع وجود الصورة الا لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفساد على الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى الباطل والفساد اسمان مترادفان لمائس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيًا وإثباتًا ولقائل أن يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاءها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي أن يكون صحيحا بل نافذا الترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى أن المتصنف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكاف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتجريم ونحوهما والذي هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أو بالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالذات عليه أو على دليله وفي اطلاق الأولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا ودلالة بقرينة أن الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الأولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت فديكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكاف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالمبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا اذا الانتفاع والوطء فعل المكاف ولان منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكاف وأثر له ثم لا يخفى أن الحكم الغير الاصلى أعني الذي يبتنى على اعتدال العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (فالقصد الدنيوى في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدينوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يفتضى أركانه وشرائطه الايصال اليه لا أو صافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فيبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني أي ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية (فاما أن يكون حكما أصليا أي غير مبني على أعتدال العباد) أولا يكون أما الاول وهو الحكم الاصلى (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أي مع منع الترك (فان كان هذا) أي كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض وبطلنى واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافنقل ومندوب وان كان على العكس أي ان كان الترك أولى من

والواجب لازم عملا لاعلميا
فلا يكفر جاحده بل يفسق
ان استخف باخبار الآحاد
الغير المؤولة وامام مؤ ولا فلا
ويعاقب تاركهما (أي تارك
الفرض والواجب) (الآن
يعفو الله والشافعي رحمه
الله تعالى لم يفرق بين الفرض
والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد)
في أن الكتاب نقل بطريق
التواتر وخبر الواحد لم ينقل
كذلك (بوجب التفاوت
بين مدلوليهما) فيكون
الحكم الذي دل عليه محكم
الكتاب ثابتا بيقينا والحكم
الذي دل عليه محكم خبر
الواحد ثابتا بعلبة الظن
(وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم أيضا) أي
الاعم من الفرض والواجب
بالتفسير المذكور وهو أن
يكون الفعل أولى من الترك
مع منع الترك أعم من أن
يكون هذا المعنى بالمعنى
القطعي أو الظني (فيصح أن
يقال صلاة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهادي
وتركها يوجب اساءة
وكرهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة
الزوائد وتركها لا يوجب
ذلك كسنة النبي عليه
الصلاة والسلام في لباسه
وقيامه وقعوده والسنة المطلقة
تطلق على طريقة النبي عليه

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاضلي (قوله فالفرض لازم علما) أي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبيه
لثبوته بدليل قطعي حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل
ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبيه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن بجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والافان كان
مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة
بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والا حادي الدالة على
وعيد العصاة الا أن يعفو الله تعالى بفضلهم وكرمه أو بشوة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعي رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب) لانزع للشافعي رحمه
الله تعالى في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت مائت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما
ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحدا الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا
فاسق دون الثاني وانما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى
واحد هو ما يباح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة
التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا
يكون المظنون مقدر ولا معاوم القطعي ساقطا علينا على ان لا يخصم ان يقول لو سلم الملاحظة المفهوم اللغوي
فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدر علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا يرى الى قولهم
الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر
الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانهما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني والواجب
فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا
وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى
الاعم أيضا لفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في
العمل كالوتر عند أي حنيقة رحمه الله حتى يمنع تركه صحة الفجر كتدكير العشاء وعلى ظني هو دون الفرض
في العمل وفوق السنة كتحسين الفتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة
المطلقة) كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحتمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله
تعالى على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيارنا في الاسلام رحمه الله تعالى
عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه الصلاة والسلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا
يحتج ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة
الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة
اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجردين القران ينصرف في الشرع الى
سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة
ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا أحدهما
فرض والآخر سنة أي واجب بالسنة (قوله والنفل يشاب فاعله) أي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله
حكم النفل وبعضهم تعرفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت

والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو) الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيالم يفعل بعد فعله ابطال ما أداه تبعاً وعندنا يلزم) أى النفل بالشروع (١٢٥) لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان

ما أداه صار لله تعالى فوجب
صيانته ولا سبيل اليها) أى
الى صيانة ما أداه (الابزوم
الباقى فالترجيح بالمؤدى
أولى من العكس لان
العبادة مما يحتاط فيها ولان
وجب صيانة ما صار لله تعالى
تسمية وهو النذر فإصدار
فعلاً أولى) أى صيانة ما صار
لله تعالى فعلاً أولى بالوجوب
وقوله فعلاً نصب على التمييز
وكذا قوله تسمية ويجوز
ان ينصب تسمية وفعلاً على
الحال تقديره حال كونه
مسمى وحال كونه مفعولاً
(والحرام يعاقب على فعله
وهو ما حرام لعينه) أى
منشأ الحرمة عين ذلك
الشيء كشرب الخمر وأكل
الميتة ونحوهما (وما حرام
لغيره كما كل مال الغير
والحرمة هنا ملائمة
لنفس الفعل لكن المحل
قابله وفي الاول) أى
في الحرام لعينه (قد خرج
المحل عن قبول الفعل
فعدم الفعل لعدم المحل
فيكون المحل هناك) أى
في الحرام لعينه (أصلاً
والفعل تبعاً فنسب الحرمة
الى المحل لتسديد على عدم
صلاحية للفعل لأنه
أطلق المحل ويقصده

تقلاً فالتقليد فرضاً بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر كالتأدية بعد الشروع تصبر فرضاً
حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة
مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أى النفل لا يلزم بالشروع عند
الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يرض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فإذا
شروع فهو مخير فيالم يأت بتحقيق المعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضاً وانما لا يكون اسقاطاً لواجب بل أداء
النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة وإذا كان مخيراً فيالم يأت فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ يلزم
بطلان المؤدى ضماناً وتبعاً لا قصد افلا يكون ابطالا لخلوه عن قصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالنزفانه
لا يجعل اتلافاً وجوباً منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى
يحب المضى فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى
فان قيل لا يبطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى لا بطلان ههنا لا الفعل
يحصل به البطلان كشق زرق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله
المنافض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو
سقى أرضه الثاني ان الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقه لا فتجب صيانته لان التعرض لخلق الغير
بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
بنهايتها تتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة
كونها عبادة فلو توقفت هي عليها لم الدور لاننا نقول هو دور معية بمنزلة المتضاميين كالابوة والبنوة يتوقف
كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدماً فكذلك ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقديم
ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلاً مقصده به التقرب الى الله تعالى لكن
بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء
الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا ضرورية
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء
الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص
والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فن مات في أثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق
شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا يبطل بفعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي
للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب أن صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلاً مخيراً
فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارض الجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المؤدى
أولى من ابطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم حكماً بدليل احتمال البقاء
والبطلان فيترجح على ما هو من عدم حقيقة وجوبه غير المؤدى الثالث أن المندور قد صار لله تعالى تسمية
بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً ما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من
ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشئيين وهو ما صار لله تعالى
تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشئيين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى
(قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والحرام والامهات ونحو ذلك وكثير من

الحال كما في الحرام لغيره) ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبر حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال أى أكله حرام واذا قيل
الميتة حرام فمعناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصده الحال فالجواز في المسند اليه وهنأى المسند وهو قوله حرام اذا أُرْبِدَ به منشأ
الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

المحققين على أنها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو هو معنى على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم أكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى أنها حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحرم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفاته فيها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بأن يصب الماء مثلا وهو أو كدوثا نهيهم أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيه ما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوثا ولم يثبت لا يتبع احتمال الفعل أصلا ففي الفعل فيه وإن كان تبعا أقوى من نفيه إذا كان مقصودا ولما لا يحل على هذا الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوية الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستعسنة جدا كحرمة الميتة والخردون والبعض كحرمة خبر الغير سالك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة كل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجلة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار خسن نسبة الحرمة وإضافتها الى المحل دلالة على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وإرادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة أكلها ما في ذلك من قووات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه إذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعندنا ان الميتة منشأ الحرمة أكلها وإذا قلنا خبر الغير حرام فعندنا ان أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أي أهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكري الاسرار ان الحل والحرمة صفتان فكل لا صفتا محمل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف اليها لأنها سببه كما يقال جرى النهر لأنه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لأنها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل أقرب) بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يشاب تاركه أدنى نواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به بخلاف حرمة استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمة بدليل ظني فعنده ما لم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والايسمى مكروها كراهة التحريم كما كان ما لم تركه ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعي يسمى فرضا والايسمى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخرى فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فمخرجة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لأنه حكم أصلي وإباحتها للمكروه رخصة لأنه غير أصلي بل مبني على أضرار العباد فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والندب والوجوب

وهو الى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة أقرب وعند محمد لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم (حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض وأما الثاني) المراد بالثاني أن لا يكون حكما أصليا أي يكون مبني على أضرار العباد (فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول) أي الذي هو حكم أصلي (في مقابلتها) أي في مقابلة الرخصة (يسمى عزيمة

وهي من أقسام الحكم الأصلي فيلزم كونها حكماً أصلياً غير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكماً أصلياً بشئ من الاعتبارات أوجب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكماً أصلياً بما هو فيها لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرده المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وإنما وقع فيه لاختراع التقسيم الخاص وما كون الرخصة مما يتعلق به مقصوداً آخرى بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه باعتباره أولياً فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في أصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بق معمولاً به وكان يتخلف عنه لما منع طارئ في حق المكلف لولا ما ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم بحل الشئ ابتداءً ونسخاً للتحريم أو تخصيصاً من نص محرم وذ كر في الاسلام رحمه الله تعالى ان العزيمة اسم لما هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما يبي على اعتذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذ كر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم للتغير عن الامر الأصلي الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على أصحاب الاعتذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراماً كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحاً ولا محرماً أما الاول فلانها لو كانت مباحاً كانت الرخصة أيضاً مباحاً وحينئذ لا يكون أحدهما حكماً أصلياً والآخر مبنياً على اعتذار العباد وأما الثاني والثالث فلان الحكم الأصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوباً أو نهيماً وهو لا يصلح للابتداء على اعتذار العباد اذا المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون الحكم الأصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالخاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد وان يكون راجعاً الى الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساوياً له ليكون مباحاً ولا محرماً ليكون حراماً أو مكرهاً والراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أولاً فلاننا نعلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة أيضاً كذلك لجواز ان يكون وجوباً أو نهداً بالاعتذار فيناسبه الإيجاب كما كل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانياً فلاننا نعلم ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوباً أو نهداً لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الكراهة وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب أو النهد لا يناسب الابتداء على الاعتذار كوجوب كل الميتة عند الاضطرار أو نهد افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك كل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر أو كل الميتة لاننا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر أو كل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا يفي كونه الحرمة والا لا ترتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الاول فما استباح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاباحة هنا مجرد

وهي اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازاً لكن أحدهما أتم في المجازية أي أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الاول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استباح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرهاً) أي بالقتل أو القطع (فان حرمة الكفر قائمة أبداً) لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبداً أيضاً

(لكن حقه) أي حق العبد (يفوت صورة ومعنى) وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالإيمان فله ان يجري على لسانه وان أخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فالولى (١٢٨) وكذا الامر بالمعروف وأكل مال الغير والأفطار ونحوه من العبادات

أى اذا أكره على اكل مال الغير أو على الإفطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها في هذه الصورة ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فالولى (والثاني) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استباح مع قيام المحرم دون الحرمة كأفطار المسافر) فان المحرم للإفطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع من موافقة المسلمين) ههنا دلائل أخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة إنما شرع للبسر والبسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (الأن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل

نحوه الفصل اعم من أن يكون بطريق التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمنسحب والمباح والمراد بالحرمة والتحریم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله هو فرض وواجب وسنة ونقل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يناهى ما سبق من انها قد تكون سنة أو نفلا كما اذا كان الحكم الاصل في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فاذا عرضت حالة لم تبقى تلك الصلاة معها مندوبة بحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أى حكما مبيها على اعذار العباد ويمكن ان يحجب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من ان يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أوجب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ذلك وجوب الايمان فانها عاقلة قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن حقه أى حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى يزهد الروح أى خروجه من البدن (قوله حسبة) أى طلبا للنواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الأخذ بالعزيمة أولى لمساوية من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لا أحدهما مات قول في محمد قال رسول الله قال فمات قول في قال أنت أيضا غلام وقال لا آخر مات قول في محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فمات قول في قال أنا صم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ بخرصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فمهيأ له (قوله وكذا الامر بالمعروف) نبيه هذا المثال على ان المراد بقيام المحرم أعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر أو الى الترك كإي الامر بالمعروف فان فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الصورة لان نجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال مجرده الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الإفطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أيا ما لو كان مريضا أو مسافرا فأكروه على الإفطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه أكره على مباح كالضطر اذا ترك كل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) اشارة الى ما ذكره في الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الإفطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الإفطار أفضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية (قوله بخلاف الفصل الاول) أى الاكراه على الإفطار فان المكروه اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل

نفسه بخلاف الفصل الاول) أى الآن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وانما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجه السبب للصوم لكن حكمه متراجح فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الإفطار شبهة كونه

فيه شبهة. كون استحباحه الكفر حكما أصليا فيكون الأول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجاز أو هو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنان من الأصرو والاضلال يسمى رخصة مجازا لأن الأصل لم يبق مشروعا أصلا والرابع) أي الذي هو رخصة مجازا لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث أنه مجازا ومن حيث أنه مشرووع في الجملة كان شيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الأصل في البيع ان يلاق عينا وهذا حكم مشرووع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا) أي في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني وأما هنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

صدر من المكروه الظالم والمكروه المظالم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الأصرو) هو الثقل الذي يأصرو صاحبه أي يجسسه من الحراك انما جعل مثالا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في محبة تو بهم وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة أو فرض موضع التجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لئلا يكون لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع أصلًا لم تكن حقيقة بل مجازا فقولنا لأن الأصل لم يبق مشروعا أصلا دليل على محبة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة أما الأول فلأنه كان مشروعا فلم يبق وأما الثاني فلأنه لم يبق مشروعا بالنسبة إلى أحد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت في القسم الثاني أيضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخي بعذر فالواجب قائم والحكم مترسخ وهما الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث أي النوع الثالث من الانواع الاربع فان الحكم لم يبق مشروعا أصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة (قوله فان الأصل في البيع ان يلاق عينا) لتتحقق القدرة على التسليم ولأنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ ففي هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للحجز عن التعيين والابلاع مساومة من غير وكس في الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمه ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذه ابقاء للمهجة كافي اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في كل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الأصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات فيكون النص دالا على عدم حرمة عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرم لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الاشياء التي حرم اكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم أي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم لكون الاستثناء اخرجنا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود ببيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر أيضا مباحا لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لامن التحريم فغايته ان يفيد في الغضب على المكروه لا عدم الحرمه فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا ثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمه باقية وان المنقح هو الاثم والمؤخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء للمهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل أي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبیحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكرنا في الاسلام

لصيانة عقل ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث) روى عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن (١٣٠) آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا

صدقته وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربت في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضي الله عنه ولما كان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان (والصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان) أى التصديق (من لا يلزم طاعته كولى القصاص فهنا أولى) أى فى صورة يكون التصديق ممن يلزم طاعته وهو الله أولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن وفقا كفى الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنامتعين فى القصر فلا يثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة اسقاط (أما صوم

رحمه الله تعالى ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليكم الخبثات فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكأنه أراد بالنفس أولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضي الله تعالى عنه) الراوى هو علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضي الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا وصدقته فقوله هذه اشارة الى الصلاة المقصورة أو الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اغموا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن أمية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيم اقصار الناس الصلاة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يقتلكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجب مما عجب منه فقد كرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا وصدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الانتماء لاعلى انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبينا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كفى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوههم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب نثر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والالكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استصحاب الكتابة وهو منتف عند عدم الخبر فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالاجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكفاء بالامعاء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على أن الآية فى قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد) احتراز بقوله بما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك من عليه الدين (قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقاً) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقاً وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذور وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة بخالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخخير طلبا للارفق ولا يرد التخخير بين الركعتين والاربعة قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين أخف عملا والاربعة أكثر ثوابا بخلاف القصر والانتفاء فانها متساوية فى الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق

المسافر وافتار فكل منهما يتضمن رفقاً ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان فلا

أشقى فالتخخير يفيدان قيل كمال الصلاة وان كان أشقى فتوابه أكمل فيفيد التخخير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيه ما هو وأما القسم الثانى من الحكم وهو الحكم الذى يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخل فى الآخر فهو ركن والا فان كان

فلا فائدة في التخيير وإنما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الانعام أكثر أو ابا اعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلاهما هو في اداء الفرض (قوله على ماذا كرنافى باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء الآخر لا الاجداد كما في العمل العقلية ثم لا يخفى ان العبدية في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والافال منع وإرد على قوله والافال أقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوده آخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالآخرى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه ووجه التفصيص اننا لا نعتي بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا يتنفي الشيء باتفاقه بل نعني به ما لا يتنفي باتفاقه حكم ذلك الشيء فغنى الركن الزائد الجزء الذي اذا اتقى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا يتنفي حكم المركب باتفاقه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان أو باعتبار الكمية كالأقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وأما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان وأما عند المنزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليدجزأ منه لا شك لانه يتنفي باتتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذا التحق ان شيئا من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء يتنفي باتتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنفي باتتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنها مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول أو فاق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختار من غير الاسلام رحمه الله تعالى حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى أقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما أو الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعنى بالشراء وهلاك الجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعة لانه لما يصح في العلة الشرعية لافي مثل الرمي والجرح أو ترك المنصرف رحمه الله تعالى تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لثاني ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلاثة أعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها وبعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والافان اجتمع اثنان فثلاثة لانهم اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والافال ثلاثة أيضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى أو الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطة فثلاثة والافان تركب من اثنين فثلاثة أيضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد أهمل غير الاسلام رحمه الله تعالى التصريح

مؤثرا فيه على ماذا كرنافى القياس فعبارة والافان كان موصلا اليه في الجلة فبسبب والافان توقف عليه وجوده فشرط والافا أقل من ان يدل على وجوده فعلمة هو وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فانه ان كان أى الاقرار (ركنا يلزم من اتفائه اتفاء المركب كما تنفي العشرة باتتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عقوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن يتنفي الانسان باتفائه واليد ركن لا يتنفي باتفائه ولكن ينقص هو وأما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما أى يضاف الحكم اليها) هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يترأخى الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطلق للملك والنكاح للعجل والقتل للقصاص

بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلية في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقيق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتيبه عليه وانما لم يتعرض غير الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل (قوله فعندنا هي مقارنة) لانزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية للمعلول بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أي أبي اليسر وغير الاسلام رحمه الله تعالى يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة ثبت بعدها بفصل وذكروا الاسلام رحمه الله تعالى ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذ جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدل عليه منقوض بالعلل العقلية اذا كانت أعيانا لا اعراسا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلان قائمها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقود ولو سلم فالحكم بقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخطر الآن الشارع جوزه بالضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطر اذ قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لما نفع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيها علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخي عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار أو بغيره من له الخيار في بيع الخيار يثبت المالك مستقدا

فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما أي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية (واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فن حيث ان المالك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخي عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط) في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لاسباب المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكلا لاجارة حتى يصح تهجيل الاجرة) تفرع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التهجيل كالتكفير قبل الحث عندنا (وليست علة حكما

الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان
المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك
المنفعة في الحال عدم ملك بدله وهو الاجرة لاستوائهم في الثبوت كالثمن والمثلن (قوله لكنها أي الاجارة
تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونه علة والمصنف رحمه الله تعالى بني مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل
بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار
من غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التسليم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك
يثب من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان وأما
نخر الاسلام رحمه الله تعالى فقد بني ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخي عنه وصفه في تراخي الحكم الى
وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم
الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول
الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان
ما ذكره نخر الاسلام رحمه الله تعالى في الرمي من أن الحكم لما تراخي عنه أشبه الاسباب يدل على ان مبني
شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخي الى وصف
كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراعاة أن حكم الرمي لما تراخي الى الوسائط
المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجرى والنفاذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه
الاسباب فصار الحاصل ان ما يقضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة
علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والافهوه علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امر مستقل غير
علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام
المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح
بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة
رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل
ويلزم أن لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة
سواء صرح بذلك أو لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة لانها في حق ملك
المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانهما متعقدان وجود المنفعة ليقترن الانقضاء بالاستيفاء وهذا معنى
قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انقضاءها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) أي كل
ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة اسماء ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه
لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية
فالاضافة الحقيقية أولى فلها يقتصر وقوع الطلاق على محي الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله
وكذا النصاب) أي النصاب علة لوجوب الزكاة اسماء ومعنى لتتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان
الحكم يتراخي الى وجود النماء الذي أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه
الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست بما يقارنها
الحكم من غير تراخي حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا اليه أي الى
وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن
يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم
بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس

لان المنفعة معدومة)
فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن
العقد فلا يكون علة حكما
(لكنها) أي الاجارة
(تشبه الاسباب كما فيها
من الاضافة الى وقت
مستقبل) كما اذا قال في
رجب آجرت الدار من
غرة رمضان يثبت الحكم
من غرة رمضان بخلاف
البيع الموقوف فانه اذا
زال المانع يثبت حكمه
من وقت البيع حتى تكون
الزوائد الحاصلة في زمان
التوقف للمشتري فهو علة
غير مشابهة بالاسباب
بخلاف الاجارة وانما
تشبه الاسباب لان السبب
الحقيقي لا بد أن يتوسط
بينه وبين الحكم العلة
فالعلة التي يتراخي عنها
الحكم لكن اذا ثبت
لا يثبت من حين العلة تكون
مشابهة للسبب لوقوع
تخلل الزمان بينهما وبين
الحكم والتي اذا ثبت حكمها
يثبت من أوله ولم يتخلل
الزمان بينهما وبين الحكم
فلا يكون مشابهة للسبب
(وكذا كل ايجاب مضاف
نحو أنت طالق غدا) فانه علة
اسماء ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب (وكذا
النصاب

لان الغنى يوجب مواساة
الفقر او ليس علة حكما
لتراخي الحكم عنه لكنه
مشابه بالاسباب لان الحكم
متراخ الى وجود النماء ولو لم
يكن متراخيا اليه كان
النصاب علة من غير مشابهة
بالاسباب ولو كان متراخيا
الى ما هو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا لكان
النماء ليس بعلة حقيقة لان
النماء لا يستقل بنفسه بل
هو وصف قائم بالمال فلا
يصح ان يكون النماء تمام
المؤثر بل تمام المؤثر المال
النماحي ولو كان متراخيا الى
شيء يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة
والنماء لا يجب حصوله بالمال
لكن النماء وصف قائم
بالمال له شبه العلية لترتب
الحكم عليه ولو كان النماء
سببا مستقلا بنفسه وهو
علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا فاذا كان
للنماء شبه العلية كان
للنصاب شبه السببية (وكذا
عرض الموت والجرح فانه
يتراخي حكمه الى السراية
وكذا الرمي والتزكية عند
ابن حنيفة رحمه الله تعالى
حتى اذا رجح) أي المزكي
(ضمن وكذا كل ما هو علة
العلة كشراء القريب)

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلًا بنفس النصاب وليس كذلك
لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والتمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان
الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو
معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي
يتراخي اليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبه العلة من جهة ترتب الحكم عليه
بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وصفا
قائما بالمال نابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبهة علة ترجيحها للاصل على الوصف حتى جاز تجميل الزكاة قبل
الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل
رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيق لا يشبه العلة أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان
للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب
شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا أي غير حاصل بالنصاب لانه
بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب
كون الشراء سببا حقيقيا وهذا تبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وهذا يندفع ما قيل انه لما
اتتفق عن النماء حقيقة العلية اتتفق عن النصاب كونه علة العلة كما اتتفق عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى
نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا
ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سيحجى فلامعنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية
أعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله
بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخي عنه الحكم حتى يكون علة اسماء
ومعنى لاحكاما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط
امتداد كما في الرمي والهلاك وعبرة بغير الاسلام رحمه الله تعالى في هذا المقام انه لما تراخي حكم النصاب أشبه
الاسباب ألا يرى انه انما تراخي الى ما ليس بمحدث به والى ما هو شبهه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في
النصاب بوجهين أحدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله وهذا يوجب تأكد الانفصال
بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وانهم ما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على
ما مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بمحدث به
لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد ان التراخي الى وصف لا يحدث
به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى في
الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوى على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب
نفي الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في
العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبهة بالاسباب لم يثبت كون المؤدى زكاة الا بعد تمام
الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى أول
الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفاً وبعد تمام الوصف يستند الوجوب
الى ما قبل الاداء (قوله وكذا عرض الموت) يعني ان اذ مورث كورة علة اسماء ومعنى لوجود الاضافة

والتأثير

لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتدخل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان
الامام خراساني رحمه الله تعالى أورد للعلة اسماء ومعنى لاحكاما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسماء ومعنى لاحكاما وهما

لا يشابه ان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومريض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لاحكاما
لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة (١٣٥) الملك والمالك علة العتق وقد صرح فيها انها

علة تشبه الاسباب لكن لم
يصرح انها علة اسما ومعنى
لاحكاما والظاهر ان شراء
القريب ليس علة اسما ومعنى
لاحكاما لان الحكم غير
مستراخ عنه وانما يشابه
الاسباب لتوسط العلة وهو
الملك وقد جعل الامام غير
الاسلام رحمه الله تعالى
العلة المشابهة بالسبب فيها
آخر لكتي لم اجعل كذلك
لانهما لا يخرج من الاقسام
السبعة التي تنحصر العلة
فيها وذلك لانه ان لم توجد
الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب
لا توجد العلية أصلا وان
وجد أحدها منفردا يحصل
ثلاثة أقسام وان وجد
الاجتماع بين اثنين منها
فثلاثة أقسام أخرى وان
وجد الاجتماع بين الثلاثة
فقسم آخر فحصل سبعة وقد
علم من الامثلة المذكورة ان
العلة اسما ومعنى لاحكاما قد
توجد مع مشابهتها السبب
كالاجارة ونحوها وقد توجد
بدونها كالبيع الموقوف
وقد توجد مشابهة السبب
بدونها أي بدون العلة اسما
ومعنى لاحكاما كشراء
القريب وأظن ان شراء
القريب علة اسما ومعنى
وحكاما لكنه يشابه السبب
(واما ماله شبهة العلية

والتأثير لاحكاما لتحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبصر بما يتعلق به حق الورثة من الهبة
والصدقة والحجابة ونحو ذلك ويتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخي الحكم
الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم
لكن بتوسط شهادة الشهود عند أي حنيقة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع المزكون وقالوا نعمدنا الكذب
ضمنوا الدية خلافا لما ولا كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عزم الحكم فقال وكذا كل
ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو العتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي
الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق
فيه التراخي فشمه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح غير الاسلام رحمه الله تعالى فيه بانه
علة اسما ومعنى لاحكاما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان الظاهر انه ليس من
هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكاما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يحزم بذلك لعدم تصريح
السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما
معاني الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب (قوله
واما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطف على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير
لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا احكاما لعدم الترتيب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين
الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السر خسي رحمه الله تعالى سبب محض لان أحد الجزأين طريق
يقضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى الى انه وصف
له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقر وعندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في
أجزاء العلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الربا هي القدر مع
الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت بهر بالنسبة لانه يورث شبهة الفضل لما في النقد من
الزنية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا يخالف بالفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل
يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا
اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بدايد (قوله وامام معنى وحكاما) يعني اذا كانت العلة ذات وصفين
مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجود علة معنى وحكاما لوجود التأثير والاتصال لاسما لعدم الاضافة
اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقراية ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لان
لكل منهما أثر في ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة الغرابا ونفقة العبيد الا ان لاخير ترجيحاً بوجود الحكم
عنده فيجعل وصفه شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكاما يصير الاول بمنزلة لعدم في حق ثبوت
الحكم فيجعل وصفه شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكاما لاسما فانظر لان اضافة الحكم الى الملك
وثبوته به أمر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما
وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة لعدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء
الاخير كلان الاخير في افعال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير
موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خير بان علة
العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجب بانه يجب فيها هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كذا بالنسبة يثبت بأحد الوصفين (وهو اما القدر او الجنس) وامام معنى وحكاما كالجزء الاخير من
العلة كالقراية والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به (أي العتق بالملك فانه الجزء الاخير لعله فيثبت الحكم به) حتى تصح

نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن اذا كان شرى كاعندهما) أى عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن (١٣٦) عبد أبى حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما اذا اشترى به معا ما اذا اشترى

الشرى رضى رحمه الله تعالى وغيره والمالك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى تصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة علة والحكم غير مترسخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذلاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) أى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبى شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لانه أفسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترى به معا فعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبى أو لم يعلم وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شرى كاله في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه أو لا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لانسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الامع العلم بها أجيب بان الرضا أمر باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه غرم لشرى كة فبقي نصيبه لان الجزء الاخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبى أو لا ضمن القريب حصته لعدم الرضا وأما اذا ورث عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون متأخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقعصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والطهر مقام الحاجة) يعنى ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المستنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند المجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فاقم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعنى ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الإمة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احتراز عن خلط الماء بالماء وسقى الماء زرع الغير الا انه أمر خفى فاقم دليلا وهو استحداث ملك الواطئ بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وممكنه من الوطء المؤدى الى الشغل فلا استحداث يدل بهذه الوسطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والمالك ممكن من وطء

الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لاني حنيفة رحمه الله تعالى ان في الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفي الثانى لم يرض (وان تأخر القرابة يثبت بها) أى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورث عبدا ثم ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أى اذا شهد واحد منهم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فأيهما رجع يضمن النصف (فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما السبب وحكما لا معنى وهى اباقامة السبب الداعى مقام المدعى اليه كالسفر والمرض) فانهما اقامتا مقام المشقة (والنوم) اقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والنكاح مقام الوطء) أى المس والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المضاهرة أما في الثلاثة الاول فلم يذكروا في المتن المدعى اليه بالظهور (أو

باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة اقيم مقامها في قوله ان أحببتي فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق المشتري واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعى الى ذلك) أى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعى اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة في المتن (امادفع الضرورة كفى ان أحببتي وكفى الاستبراء وأما الاحتياط

كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واماد دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما يمكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج خلفائهما (وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معني فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معني وحكما لاسيما يكون الجزء الاول علة معني لاسيما ولا حكما) فالقسم الذي ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم (١٣٧) بعينه (والعلة اسما وحكما كان كانت مركبة

فجزء الاخير علة حكما فقط) كالداعي مثلا وان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لاسيما ومعني وأيضا لما أرادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه) أي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة طهلا كه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب (فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذ ارجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتصر ثم رجع الشاهد (لانه جزء المباشرة وشهادته انما صارت قتل بالحكم القاضي واختيار الولي وان لم تكن مضافة اليه) أي العلة مضافة الى السبب (نحو ان

المستري والظاهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجد واستحداث ملك الواطئ تلك العينين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة وجهه ان مائه فلو انجنا الوطء الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤد اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله كما في تحريم الدواعي) أي دواعي الجناح من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة والامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معني فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيها والاحكام تدل على ثبوتها ما أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معني لوجود الثاني لاسيما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فماله شبهة العلية وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لاسيما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذا لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فقهاء الاسلام رحمه الله تعالى الى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فقهاء الاسلام رحمه الله تعالى وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أي عما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أمأ جوابه وتمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مقص الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوع له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة أولا فلاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو ووطء الدابة بقوائمه اذ ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا البكارة

(١٨) - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) تكون أي العلة (فعلا اختياريا فاسبب حقيق) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والمجازي في الدلالة على الحصن فقطع هذه العلة نسمة الحكم الى السبب (ولا أجنبى) أي ولا يضمن قيمة أولاد أجنبى (قال لا خرت زوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولد لها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد)

(بمخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع أو المحرم اذا دأب على الودية والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا انقررت بافضائها الى القتل) أي اذا انقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا انقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصير سببا لهلاكه فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (۱۳۸) (وصيد الحرم) أي اذا دل عليه غير الحرم فانه لا يضمن لان كونه

محفوظ ليس بالبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع الى صبي سكيناً لم يسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فخرجه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فثله على كذا (الجزاء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقسوع الطلاق والعق ولزوم المنذور (لانهار بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر

ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل لانه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتال مضافة الى الشهادة حادثتها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصالح لإيجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قسلا أي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمقتضى المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبني القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوتها كد* والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا ينبغي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياري كما في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بمخلاف ما اذا زوجها) يعني لو زوج المرأة أو وكيلها أو وليها على شرط انها حرة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان تزويج موضوع الاستيلاء وطلب النسل فيكون الزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاء مبني على تزويج المشروط بالحرية وصفا لا زاله فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشرط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أي ازالة الحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا انقررت حال كونه محررا لعل للضمان وموجبه له فلو لم يكن الدال محررا حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير الحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالة سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليمتد بقائه الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اطلاق الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعد بتبعه الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فالودل الحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان اظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لعل السعاية (قوله فوجأ به) هو من الوجع وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطليق) أي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر شيء فانها

الوجود) أي لان هذه الامور المعلقة بما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا (وكاليمين قبل بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازا (لانها) أي اليمين (للمر فلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الجنح فلا يكون اليمين موصولة الى الكفارة فلا تكون سببا حقيقية بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الإيجاب السابق علة حقيقية بخلاف اليمين للكفارة فان الجنح علتها وعند الشافعي رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلة حتى أبطل التعليق بالملك) أي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبدا ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الجنح) لجواز التججيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

(ثم عندنا هذه المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجاز (وهذا إثنين في أن التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله تعالى لأنه لا يمكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطاً ووجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة إذا قال لا مراً أنه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثاً فعندنا يبطل التعليق حتى أن تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لأن زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتصر على الملك وأما التعليق فلا افتقاره إلى الملك (١٣٩) حال التعليق فإذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك

قطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فإذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل أيضاً والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من أن يكون البر مضموناً بالجاء فيكون للجزء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل)

قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المنذور به لأفضائها إليه في الجملة لأسباب حقيقية أذرم بالانقضاء اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزء اعحال من التلطيق وما عطف عليه أي كالتلطيق ونحوه حال كونها أسباباً للجزء أو لو كان متعلقاً بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى ليكن المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزء كالطلاق المعلق ونحوه واليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سبباً مجازاً لأنما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلاً وأما بعده فتصير تلك الايقاعات عللاً حقيقية لتأثيرها في وقوع الجزئية منع الاضافة إليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعاً للعللة عن الانعقاد فإذا زال المانع انعقدت عللة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما إذا قال والله لأدخل هذه الدار فدخلها فان عللة الكفارة لا تصير هي اليمين لأنها موضوعة للبر والبر لا يفضي إلى الكفارة وإنما يفضي إليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح عللة لثبوته وإنما عللة الكفارة هي الحنث لأنه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكأن هذا القسم جعل مجاز لعدم الافضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العللة أيضاً مجاز الوجود للتأثيرات نعم إلا ان عدم التأثير لا كان قيداً لعدم ما وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقاً إلى الشيء وموصلاً إليه خصوصاً هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العللة بان سمو السبب الذي ليس فيه معنى العللة سبباً حقيقياً وأيضاً هذا القسم مجاز بالنظر إلى الوضع اللغوي أيضاً خصوصاً باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل إلى السببية بان يصير طريقاً للوصول إلى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لأنه في المال لا يصير سبباً حقيقياً بل عللة على ما سبق اللهم إلا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء إلى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا هذه المجاز) أي للمعاق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً يشبه الحقيقة أي جهة كونه عللة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الابطال وأول دليلهم على الابطال ثانياً وجوابهم عن استدلال زفر ثالثاً ما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لأن التعليق لا يفتقر إلى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل إنما يفتقر إليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذا المقصود من اليمين تأكيد البر بإيجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على

فانه إذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعاً من تفويت البر كالضمان يكون مانعاً من الغصب فالمراد بكون البر مضموناً هذا (فيبطله زوال الحل لازوال الملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لازوال الملك وهو أن يقع ما دون الثلاث لأنه يمكن له الرجوع إليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فأما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه معنى العللة وليس للجزء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة إلى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضموناً) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضموناً

لمحافظة على البرود ذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كافي ان تزوجتك فانت طالق كان
الملك متحقق الوجود عند فوات البر فظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود
الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشتراط الملك حال التعليق ليرجع جانب
وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب
غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام بيمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك
عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند
وجود الشرط اتفاقا فكذلك لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل انه
لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد
الزواج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لان البقاء أسهل من الابتداء واماد ليأهم
على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله أو بغيره انما شرعت للبرأى تحقيق المحلوف
عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب تقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أي
بازوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو
المقصود باليمين من الحل أو المنع وإذا كان البر مضمونا بالجزء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل
فوات البراذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كفي المنعوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات
فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال
قيام العين المنعوبة في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب
لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه
والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات البر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود
اسببه ليكون السبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكلا لا بد لحقيقة الشيء من المحل
كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع
تخالف المدلول لما منع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها الاثلاث فوات محل الجزاء
كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام
المحل من وجهه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكن الرجوع فيها اذا فوات المحل قلت لما فات ما لا بد منه
تحقق البطلان والملك لم يقد دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليشقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه
بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عودده حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرعرية انما لا يشترط بقاء
الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محمية الطلاق تثبت بمحمية النكاح وهي تفنقر الى بقاء المحل لا الى
بقاء الملك فاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطبيقات الثلاث
واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان طلاقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو
حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه
الاثلاث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فوات الشرط بان جعل الدار بستانا أو
جما ناذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء أكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين
العتاق ونقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع
الشرط فانه يقع الثلاث عند أي حنيقة وأي يوسف رحمه الله تعالى فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع
الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي ونحو الاسلام رحمه الله تعالى بان بطلان التعليق
بأنه ام المحل لا بان المعلق بالشرط تطبيقات ذلك العقد وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه

لما اشترط في التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزء في الحال فيلزم
اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر
مضمونا بالجزء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة
ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزء من غير حاجة الى اثبات شبهة ولا يخفى
أن هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى
علة وليس للجزء شبهة الثبوت قبلها أي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقر به ان الشرط هنا أعني في
صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت
قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علة كاطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة
ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما يبطل الطلقات الثلاث
تعلق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم
يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحل حتى ينعهد بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال
الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطبيقات الثلاث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور في غير
الملك لان معناه تشبيه المحللة بالحرمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا
في آخر مباحث أقسام النظم بالبيان أسباب الشرائع أي الاحكام المشروعة على وجه الاجال والمصنف رحمه
الله تعالى لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد
ذكر السبب وصدده بكلمة اعلم تنبيهها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم
بعضهم من أنه لا عبرة بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم
لنا انما حصل من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجاعا فلو أضيفت
الى أسباب آخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت
الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجاعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن
يضاف وجوب أداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاستنباط ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب
انه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بإيجاب الاحكام الا اننا نضيف ذلك الى
ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا
بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد
نت بالنص والاجاع كالبيع للالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله سببا
ظاهر ايترب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أي التصديق
والاقرار بوجوده ووحده وانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أي كون
جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدم وانما سمي عالما لانه غم على وجود الصانع
به يعلم ذلك ولا خفاء في أن وجوب الايمان بإيجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد
وقطعا لجمع المعاندين والزما لهم لتلايكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه
سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزل
وذلك ان الحادث يدل على انه له محدثا ناصنا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً للتسلسل ثم وجوب
الوجود ديني عن جميع الكمالات وينبغي جميع النقائص لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على
ما فسر لما كان القائلون يقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين

(واعلم ان لكل من الاحكام)
سببا ظاهرا يترتب الحكم
عليه على ما مر في فصل
الامر فسبب وجوب
الايمان بالله تعالى حدوث
العالم ولما كان هذا
السبب في الآفاق والانس
موجودا دائما يصح ايمان
الهي وان لم يخاطب به

بوجوب الايمان بالله تعالى لاننا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وأثر
 المختار لا يكون الاحاد ثاوهم ينقون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو
 حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سترهم آياتنا في الآفاق
 وفي أنفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو أشد المراتب وضوحاً وأكثرها وقوعاً وأثبتها دوماً
 اذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازماً لكل أحد من أهل الايمان فلذا صح إيمان
 الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن
 النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعاً للابوين
 فلما امتنع محتمل لم يكن الابحجج شرعية وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية أصلاً نعم هو غير
 مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض
 الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فأكرمه على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر وجوب الاداء
 مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شأقه الجبل ولم يبلغه
 الدعوة فبات ولم يسلم كان معذوراً عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين
 لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع
 والايمان ليس كذلك بل انما يثبتني صحة الاداء على كونه مشروعاً في حق المؤدى كما في جمعة المسافرين (قوله
 وللصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به
 نوعان مطلق ومؤقت (قوله وللزكاة) أي سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة
 في ذلك المال لضافته اليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام ها تواربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب
 بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة
 فقدره الشارع بالنصاب الا أن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال
 فيحصل الغنى ويشترط الاداء فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء لتحقيق الغنى واليسر الا أن النماء أمر باطن
 فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدور والنسل
 وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجده تجد النماء وتجدد النماء
 تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير ذلك النماء فيكون
 تكرر الوجوب بتكرار الحول وتكرر الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) اتفق
 المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا أن الامام
 السرخسي رحمه الله تعالى ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الايام بلياليها لان الشهر اسم
 للمجموع وسببيته باعتبار اظهره شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعاً ولهذا لزم القضاء على من
 كان أهلاً في الليل ثم جن وأفاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله
 وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون
 وهو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى الى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من
 اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشروط وجوده منفرداً بالتفاض
 بطريقتين نواقضه فيتعاقب سبب على حدة واما جواز النية بالليل وجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر
 فقد مر بيانه في باب الامر (قوله وعن اما لا تنزع الحكم) يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء
 وانفصاله عنه لانها للبعد والمجازرة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقرار اما أن تكون لا تنزع الحكم
 عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو تكون للدلالة على ان ما وجب على

والصلاة الوقت على ما مر
 وللزكاة ملك المال اعلم
 انه ورد على سببية النصاب
 للزكاة اشكال وهو ان تكرر
 الوجوب بتكرر وصف يدل
 على سببية ذلك الوصف
 وهنا الوجوب يتكرر
 بالحول فيجب أن يكون
 الحول سبباً للنصاب فلدفع
 هذا الاشكال قال (الا ان)
 الغنى لا يكمل الا بمال نام
 والنماء بالزمان فاقم الحول
 مقام النماء فيجدد المال
 تقدير ابتجدها الحول
 فيتكرر الوجوب بتكرر
 المال تقديراً وللصوم أيام
 شهر رمضان كل يوم لصومه
 وصدقة الفطر رأس يومه
 وبلى عليه وانما الفطر شرط
 لقوله عليه الصلاة والسلام
 أدوا عن تمونون وعن اما
 لا تنزع الحكم عن السبب
 أو لان يجب عليه فيؤدي
 عنه كما في العاقلة والثاني
 باطل لعدم الوجوب على
 العبد والصبي والفقير
 والكافر فيثبت الاول وأيضاً
 بتضاعف الواجب بتضاعف
 الرأس والاضافة الى
 الفطر تعارضها الاضافة الى
 الرأس وهي تحتمل الاستعارة
 أيضاً

محل قد أداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الديعة عن القاتل وحل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكلف بوجوب ماله والكافر ليس من أهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكري في الاسرار ما يصلح جواباً عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فإظهار انها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوفقت كامة عن اشارة الى المعنى الاصل وهو كذا نقول في الصبي وأما الكافر فخرج عقلاً لانه ليس من أهل القرية (قوله بخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حتى لا يحتمل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازاً فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلاة السافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الآن يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر وأما تكرار الواجب بتكرار الوقت فتكرر بتكرار السبب أيضاً لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرار الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجده متجدد للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة الى دفع ما يتوهم من أن الترجيح بكثرة الادلة وهو أن دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيره فصرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله وأيضاً وصف المؤنة برجح سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس بل عليه كما في العبيد واليهام ففيه تنبيه أيضاً على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ لاضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية لانها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بحسب الخراج فلا بد من حقيقة والخراج مقدر بالدرهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الخين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيسأل الخراج للقاتلة الذابن عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمر في السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقدير اثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أغنى الخارج من الارض قليلاً من كثير بمنزلة الزكاة من المال النابح وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاضغر والا كبروالاقبال على الميعوض للدموم بلسان الشرع والدنوم من رأس الخطيئة وهذا يصلح سبباً للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيقتانين باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر

الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس أيضاً فاذا تعارضتا ساقطوا ونحن متمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازاً وهذا المجاز لا يجري في التضاعف (وأيضاً وصف المؤنة) أي في قوله عليه السلام أدوا عن تمونون (يرجح سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أي سببيه الارض النامية (الأن النماء يعتبر فيه تقدير اثم التمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الارض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد قصار سبباً للذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله

الخارج من الارض (قوله وللطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا
 أي اذا أردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما اضافتها الى الصلاة وثبوتها بثبوتها
 وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان
 الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها
 وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطاً ولهذا التوضاً من غير وجوب كالتوضاً
 قبل الصلاة واستندام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد اوله يقصد وليس
 الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلازمه والحدث يزيل الطهارة وينافقها وقد يجب بانه لا يحمل سببا
 لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهي
 شرط للصلاة لكان الحدث شرطاً للصلاة لان شرط الشرط شرط وأيضاً الصلاة مشروطة بالطهارة في تأخر
 عنها فلو كانت سبباً للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لا تانجب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة
 لا وجوبها والمشرط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشرط هو محبة الصلاة ومشرعيتها
 والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لانفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم
 غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
 والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقه والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى
 العبادة والعقوبة تكون أموراً تدور بين الحظر والاباحة مثلاً الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه
 الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظورة وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم
 ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حرماً محضاً فان قيل
 ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانما أثره بين الحظر والاباحة وقد سبق أن
 السبب الحقيقي هو الحنف واليمين سبب مجاز افلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها أظهر وأشهر
 حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها لانها سبب بصفة كونها
 معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر
 احترازاً عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت في شرط فوات البر لئلا يزم
 الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنف في حق الاصل أعني البر لانها قائمة في حق الخلف
 والسبب في الاصل والخلف واحد (قوله ولشرعية المعاملات) يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين
 علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقر به ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط
 بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بهابقاء النوع والانسان لفرط اعتدال
 مزاجه يفتقر في البقاء الى أمور صناعية في الغذاء واللباس والسكن ونحو ذلك وذلك يقتدر الى معاونة
 ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل
 ذلك يقتدر الى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل في النظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
 ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل أحد يشتهي ما يملأه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
 ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللاختصاصات) قد سبق ان من الاحكام ما هو
 أثر لافعال العباد كالمالك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات
 الشرعية فسيبها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالخالف ان
 الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما أمر فمهي امان تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات وأما الدنيا
 وهي امان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار

(وللطهارة ارادة الصلاة)
 والحدث شرط وللحدود
 والعقوبات ما نسبت اليه
 من سرقة وقتل والكفارات
 ما نسبت اليه من أمر دائر
 بين الحظر والاباحة
 ولشرعية المعاملات
 البقاء المقدر) أي للعالم
 (وللاختصاصات الشرعية
 التصرفات المشروعة
 كالبيع والنكاح ونحوهما)

(واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه (١٤٥) اسم السبب أيضا مجازا وان لم يكن هو الغرض) كالشراء للملك

المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كاذكرنا في القياس يخص باسم العلة) وأما الشرط فهو ما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جعلى وهو بكامة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي أنزوجهما طالق وقد مر أن أثر التعليق عند نأمنع العلية وعنده منع الحكم وأما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذ ارجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخير والاختيار كما اذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته وأحران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخير سبب وشهود الاختيار علة (فان

المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان فاسبب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا لا حكم وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تأثير ادون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سببا أشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيالوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا أى اسما ومعنى لاحكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كقول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينهما وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر نفي الاسلام رحمه الله تعالى فيما حاسا باسماء شرط معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى العلة وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أى الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح أو يصح الا عند تعذره كاطهارة للصلاة واما جعلى يعتبره المكلف وعلق عليه تصرفاته اما بكامة الشرط مثل ان تزوجت ك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أنزوجهما فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقد مر) اشارة الى بيان أثر الشرط الجعلى وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أى اذ لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بحقيقة الشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخوله بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا الزوج ما أداها الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذ ارجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقية ومما فيه معنى السببية أو باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فأكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة لاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بآل وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول أبروا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخير) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثلا

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره
 نفي الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذ كور في أصول الامام السرخسي رحمه الله تعالى وأبي اليسر فهو انهم
 لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
 اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة
 الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبدته حر ثم قال وان حل أحد قيسدا العبد
 فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي بعقوبة عبده فحل المولى قيسدا العبد فاذا هو
 ثمانية أرطال فعندنا في حقيقة رحمه الله تعالى يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهر
 وباطنا لا يتناهى على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانتها عن البطالان بآيات التصرف المشهود به
 مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ
 لا مكان الوقوف على حقيقة الرق والكفر فيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل
 القيد واذا حله يعقوب العبد واذا نفذ القضاء ظاهر او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة
 أعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال
 نفسه أو كل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا
 بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعند هما ينفذ القضاء ظاهر او باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا أن
 العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهر اذ لا يثبت رجعة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد
 القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك أعني تعليقه العتق
 هو المذ كور في أصول نفي الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات
 الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البيعة وقضى القاضي كانت علة الملك هي
 الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من ان العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل
 نظر والجب انه صرح في مسألة رجوع الفريقين أعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود
 التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها أثبت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع
 فلم كانت العلة في مسألة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في صورتين ان
 العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لم يزم قضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك
 المال في صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعددة صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى
 شهود الشرط أعني وقوع التعليق عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن
 معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مسامحة
 للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهر او باطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين
 أحدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان
 مقدر اعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود التعليق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتبجيز فكانوا
 شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل تثبت
 العتق بلا شيء أجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان
 على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشي مباح) يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء
 الى الحكم والاتصال به فعند تعدد الاضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الا أن
 الضمان ضمان عدوان فلا بد فيها يضاف اليه من صفة التعدى ولا تعدى في السبب أعني المشي لانه مباح
 محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن

ينفذ ظاهر او باطنا عنده
 فاعلة لا تصلح لضمان العتق
 لان العلة قضاء القاضي وانما لا
 تصلح لضمان لكونه غير
 متعدي فانه قضى بناء على
 شهادة شاهدين (بخلاف
 رجوع الفريقين) أى
 شهود الشرط وشهود اليمين
 فان العلة تصلح لضمان
 لانها أثبت العتق بطريق
 التعدى (وعند هما لا
 يضمنان لان القضاء لا ينفذ
 في الباطن فيعتق بحل القيد
 وكذا خاف البئر) عطف
 على المثالين المذ كورين
 وهما رجوع شهود الشرط
 ومسئلة القيد والتشبيه في
 ان هناك شرطا لا تعارضه
 علة تصلح لاضافة الحكم
 اليها والشرط هو الحفر لان
 علة السقوط هو الثقل
 لكن الارض مانعة عن
 السقوط فإزالة المانع
 صارت شرطا للسقوط ثم
 بين ان العلة لا تصلح لاضافة
 الحكم وهو الضمان اليها
 بقوله (فان الثقل علة
 السقوط وهو أمر طبيعي
 والمشي مباح فلا يصلح ان
 لاضافة الحكم فيضاف
 الى الشرط) لان صاحب
 الشرط متعدي لان الضمان
 فيما اذا حفر في غير ملكه

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لا نأقول الحفر أيضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى انه لا ضمان على الحافر عند تعدي المشي (قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه) في بئر العبد وان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعني ان هذه الامور طرق مقضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع أعني امساك الارض فيكون شرطاً وهما نظرون وهو انه لا معنى للسببية الا لافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه أي حصل بعد حصوله فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط ففعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المانع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوباً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجهه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله في صورة فتح باب القفص فليس مبني على ان طير ان الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان وتقديره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض الى بان توسط العلة بينهما فيكون متقدماً لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى تنعقد العلة حل القيد لما كان متقدماً على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطاً في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وما اذا أمر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان أمره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه مقدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه فلا بد أن يكون سابقاً عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظرون وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات على ما سيجيء (قوله) أي لحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعاً فلا يصلح لضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضاً ههنا لا يصبر ان عن الخروج عادة ففعلهما يمتدح بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلامنا من كون فعلهما هدر او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كما ينبغي ولا في حنيقة وأبي يوسف رحمه الله تعالى انه ان أراد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان أراد انه هدر مطلقاً حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمنوع كما اذا أرسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما سبق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لاعلة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما اذا وقع نفسه وأما وضع الحجر وانزع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فنقسم الاسباب وأما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كافي سيلان ماء الزق فان النار طبيعية للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر في اثبات الحكم لافي قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسل

واذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أي للحافر (لأنه يدعى صلاحية العلة لا إضافة وقطع الإضافة عن الشرط فهو متمسك بالأصل بخلاف الجراح إذا ادعى الموت بسبب آخر لأنه صاحب علة وأما شرط اسمها لا حكمها كما إذا علق الطلاق بشرطين فأولهما وجود شرط اسمها لا حكمها حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق - قالوا فرج الله تعالى) صورته أن يقول لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق (١٤٨) قالنا هافد خلت أحدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق عندنا (لأن الملك

شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الأول وأما العلامة فقد ذكرنا في نظيرها الإحصان للرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلاً وهنا عليه الزنا لا يتوقف على إحصان يحدث متأخراً أقول ماذا كروا) وهوان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكأن الإحصان متقدماً لا يبدل على أنه ليس بشرط (وهذا الإشكال اختلج في خاطري والجواب

وقد يقال الحكم ههنا هو التلق لا الضمان ولا نزاع في صحة إضافته إلى فعل البهيمه قلنا وكذلك إلى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزق (قوله وإذا قال الولي) فإن عورض بان الظاهر أن الإنسان لا يلحق نفسه في البئر أوجب بان التمسك بالظاهر إنما يصلح للدفع والولي محتاج إلى استحقاق البهيمه على العاقلة فلا بد من إقامة البينة على أنه وقع في البئر بغير تعمد منه (قوله وأما شرط اسمها لا حكمها) كما إذا قال إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمها لا توقف الحكم عليه في الجملة لا حكمه - لم تحقق الحكم عنده فإن دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقاً وإن أبانها فدخلت الدارين أو دخلت أحدهما فابانها فدخلت الأخرى لم تلتق اتفاقاً وإن أبانها فدخلت أحدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى طلق عندنا لأن اشتراط الملك حال وجود الشرط إنما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل أنها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين والبقاء لليمين لأن محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الإعند الشرط الثاني لأنه حال نزول الجزاء المقتضى إلى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله تعالى أن الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك وكذلك في الآخر (قوله وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما يتعلق بالشيء من غير تأخير فيه ولا توقفه عليه بل من جهة أنه يبدل على وجود ذلك الشيء فيما بين الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون علماً على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود إلا أنهم مثلاً وفي الإحصان مع أن وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطاً فيه معنى العلامة وبعضهم شرطاً على الإطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فإن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الإشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلاً أو شرعاً فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل الفيدل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطاً في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته بالحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام أن الإحصان شرط إلا أنه يسمى علامة لنسبته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى محل نظر أما أولاً فلا نال الشرط التعليقي فيكون متقدماً وأما المتأخر ظهوره والعلم به كافي لتعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أربال وأما ثانياً فلا نال ليس كل شرط متقدماً يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق وأما ثالثاً فلا نال الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما إذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فإن ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني إزالة الإمساك عن الأرض (قوله ولما كان لي نظري كون الإحصان علامة لا شرطاً في معنى العلة) لقائل أن يقول كونه علامة وإن صلح محلاً لا نظر إلا أنه

لا عنه أن الشرط إما تعلقي وإما حقيقي فإما أن يكون الشرط متأخراً عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدماً كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات فإما ما هو متأخر أقوى بما هو متقدم لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالإحصان هو الشرط الذي يكون متقدماً على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافاً إليه فلا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة وهي الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظري كون الإحصان علامة لا شرطاً في معنى العلة قلت

(ثم ان كان الاحصان دلا على الشرط) أي على تقدير كونه علامة لشرط في معنى العلة (ثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافر بن شهيد اعلى عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه اعتقه) أي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بهما ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافر بن أيضا اذا شهد اعلى عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والخال ان مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر (قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانما لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبت لان الاحصان ليس بالاعلامه لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره بمنزلة الكافر (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي أثبتوا حرة ليشب عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع (١٤٩)

نساء على ان العلامة ليست في حكم العلة فجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة (قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش) أي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لانه لم يوجد هنا) أي في شهادة القابلة (الاعتين الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد (فاما النسب فاما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله دلا على الغلق السابق وعند أي حنيفة رحمه الله تعالى

لا يخفى في انه ليس شرطا في معنى العلة اذا الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضاف الحكم اليها كالزنا فانها مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة (قوله فان قيل) مبني هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافر بن وان كانت شهادتهما محجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وكثيرا لكتب انه ثبت العتق وتضرر اعلى المولى الكافر ولا يثبت سبق نارخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وهنا لا تثبت) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لآلة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو) يصلح الضمير للشهادة وتذكره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء خصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لأمور موجب وامتناع قبول شهادة الكفار خصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل) شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا لم نثبت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلا ن أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلام من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفه (قوله اذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقربا بذل وخذ أحدهما فعند

لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة بشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد أحد الثلاثة (وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل) (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقها) أي في حق الغلق (عندهما لانما ثبت الولادة بهما يثبت ما كان تبعا لهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان الولادة بشرط للطلاق فيتعلم بها الوجود فيشترط لاثباته) أي لاثبات الشرط (ما يشترط لاثبات حكمه) وهو الطلاق (كفي العلة) فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها (على ان هذه الحجة ضرورية فلا تعدى) أي شهادة المرأة الواحدة محجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطالع عليه الرجال وهو الولادة فلا تعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطالع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة لواحدة (كفي شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمة بيعت على انها بكر) في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثبابة فكذلك هنا (بل يحلف البائع وقال الشافعي رحمه الله تعالى الاصل في المسلم العتق والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البيعة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي يتبين بالعجز عن اقامة البيعة ان القذف حين وجد كان كبيرة (لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لحيايته فيثبت سقوط الشهادة وعو حكم شرعي سابق

عليه) أي على العجز عن إقامة البينة فجرد القذف بسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وإن لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل إنما تسقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فاقم عليه الجلد (بخلاف الجلد إذا هو فعل حسي) أي لا يمكن إقامة الجلد سابقا عن العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لا مرد (١٥٠) له فإن أقيم الجلد قبل العجز فر بما يكون بغير حق إما عدم قبول الشهادة

فأنه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان تابعا لجين القذف وإن لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبولا للشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (قلنا) القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة الله تعالى (وهو) أي القذف (لا يحل) إلى أن يوجد الشهود فإذا مضى زمان يمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا أي لرد القاضي شهادة الرامي (والعفة أصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة) لما عرفت أن الأصل لا يصلح حجة لاثبات بل للدفع فقط (ثم إن أتى بالبينة) على الزمان غير تقادم العهد (بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحسد الزاني وإن تقادم العهد) أي إن أتى بالبينة على الزني بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد (يبطل الرد) أي رد شهادة الرامي (ولا يثبت الحد) أي حد الزنا على المقتدوف لأن تقادم العهد صار شبهة في مقدر شهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفاعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي

أبي حنيفة رحمه الله تعالى يثبت بمجرد إقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه إرادته هذه المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وإن جعلت شرطا لعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما أنه لا امتناع في ثبوت ثبابة الأمة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما إذا اشترى أمة على أنها بكر فادعى المشتري أنها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك أن للولادة أصلا وصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الأول دون الثاني وأما ثبوت النسب فأنما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر أن النسب كان تابعا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال أن الجلد ورد الشهادة قدر تباعى الرمي والعجز عن إقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فإذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي أن يقدم الجلد على العجز لا سيما أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فإن قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطامثله كما إذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدى حر كان تكلام زيد شرطا للطلاق والعطف جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم أن قوله تعالى ولا تقبوا عطف على فاجلدوهم لاعلى مجموع الجلة الاسمية فأنما جعلنا العجز عن إقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على أنه في حقه علامة لا شرط حقيق وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو أن القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقدير الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعني لا نسلم أن القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين أن يكون جنائية فيكون فسقا وبين أن يكون حسبة الله تعالى منع للفاحشة ولو كافي في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلا فإن قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنائية محضة كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وإن احتمل أن يكون حسبة إلا أنه لا يحل الإقدام عليه وإن كان صادقا الآن يوجد الشهود في البلد فإذا مضى زمان يمكن من احضار الشهود وهو إلى آخر المجلس في ظاهر الرواية وإلى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن أبي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة إلى الأصل لاحتمال أنه قذف وله بينة عادلة إلا أنه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الادعاء وإذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فإن قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجنائية فكما اعتبر جهة الجنائية رعاية لجانب المقتدوف بأقامة الحد على القاذف فينبغي أن يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في أنه إن أتى بالبينة على زنا المقتدوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وإن أتى بها بعده بطل رد شهادته القذف وصار مقبولا الشهادة لكن لم يبق الحد على المقتدوف لأن تقادم العهد شبهة يدرك بها الحد واختلوا في حد التقادم فأشار في الجامع الصغير إلى ستة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى إلى رأى القاضي في كل عصر والاصح أنه مقدر شهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفاعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي

باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الوجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالأول بعد أن يكون متعلق حكم شرعي أما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فإنه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكلا كل ونحوه كذا الثاني كالبيع فإنه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الوجود حسي كالزنا والا كل ونحوه

وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخفى ان يكون سببا لحكم شرعي آخر أوله يكن خصل أربعة أنواع الأول ما ليس له الوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الوجود (١٥١) حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل

أما كونه متعلقا بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كاصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشرائط اعتبارها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والافساد أي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا (وان لم توجد) أي الاركان والشرائط (يسمى باطلا والافساد صحيح باصلا دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول) أي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه والاول غالب أو ما اجتماعيه والثاني غالب أما حقوق الله فمأنيئة

من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذا خطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعي مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي أولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي أولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانها وشرائطها يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط ويتحقق بانتفاءها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا وجوب الحد أو ارثه كالبيع للمالك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطالان الصوم مثلا بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع أركانه وشرائطه مع أوصاف أخرى معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطرأته وبقي أصله وان اتفق شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقح لا تنفء الركن وكذلك كاح بلا شهود لا تنفء الشرط وكثيرا ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا ببيع أم الولد والمندبر والمكاتب فاسدا أي باطلا وأطلقوا على البيع بالمشقة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافبا اعتبار التخليق الكل سوا في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض و باعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتماع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فمأنيئة عبادات خالصة كالايمان) وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملاحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لا يقتضاها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي كونها في نفسها بماله أصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسماته وصفاته ونسبته محمد عليه السلام وجميع ما لم يحشم به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد بشيء مخصوص ولهذا اقل النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر و بدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا افسره السلف بالاعتقاد والمعروفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا

عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملاحق به والزوائد فالايمان أصله التصديق والافرا ما يحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا أما عند البعض فالايمان هو التصديق والافرا شرط لا جراه الاحكام الدينيية وهو أصل في حقها) أي الاقرار أصل في حق الاحكام الدينيية (اتفاق حتى صرح ايمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح رده

فلا يتبدأ على المسلم لكنه
يقيم (لانه) أي لان الخراج
(لما ترددين الامرين)
أي بين العقوبة والمؤنة
(لا يبطل بالشك على أن
الوصف الاول) وهو المؤنة
(غال) على ما سبق أنه
مؤنة باعتبار الاصل وهو
الارض عقوبة باعتبار
الوصف (ومؤنة فيها عبادة
كالعشر فلا يتبدأ على
الكافر لكن يبقى عند محمد
كالخراج على المسلم وعند
أبي يوسف يضاعف لان
فيه) أي في العشر (معنى
العبادة والكفر ينافيها من
كل وجه فاما الاسلام فلا
ينافي العقوبة من كل وجه
فيضاعف) أي العشر
(اذهي) أي المضاعفة
(أسهل من الابطال أصلا)
اعلم أن محمد أقاس ابقاء
العشر على الكافر على
ابقاء الخراج على المسلم
فقال أبو يوسف رحمه الله
تعالى ان في العشر معنى
العبادة والكفر ينافيها
بالكيفية فيجب تغيير
العشر أما الخراج فان فيه
معنى العقوبة والاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه
فيبقى الخراج على المسلم
وقوله فيضاعف كلمة التعقيب
وهي الفاء ترجع الى قوله

يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون أمره لأنهم استكبروا ولم يدعوا فلم يكونوا
مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب
وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس أو تعسره كما في
المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام
نفر الاسلام رحمهم الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لأجواء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا
أوفق باللغة والعرف لان في عمل القلب خفاء فيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفقهاء
على انه اصل في أحكام الدنيا لا يقتنائها على الظاهر حتى لو أكرهه الحربي أو الذمي فأقر صرح إيمانه في حق
أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكرهه المؤمن على الردة أي التكلم بكلمة الكفر فتكلم
بها لم يصح مرثدا في حق أحكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل على الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام
المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث
من أنه لا إيمان بدون الاعمال نفي الصفة الكمال بناء على أنها من مقدمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه
واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين ونالية الايمان شرعت شكر اللعنة الظاهرة والباطنة لما فيها
من أعمال الجوارح وأفعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطهير النفس
الامارة لخدمة خالقها المقصودة بالذات وزواياها مثل الاستكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة
حقيقة أو حكما لا تتطرق على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت
بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالتفقه وجهات العبادة كثيرة مثل
تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في أدامها ونحو ذلك مما عومل أمارات العبادة ولما فيها
من معنى المؤنة لم يشترطها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون
اعتبار الجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر بجانب العبادة لكونها أرجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت
المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتسكن من الزراعة في الخراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة
ولما كان في الخراج معنى العقوبة والدل والناسم أهل للكرامة والعزم لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم
أهل الدار طوعا وقسما الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على
المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة
الغير اللائقة بالناسم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجعة فيه لكونها باعتبار الاصل
أعني الارض واؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاءه وان لم يصح ابتداءه ولما كان في العشر معنى العبادة لم
يصح ابتداءه على الكافر لان الكفر ينافي القرينة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه
مع امكان الخراج كما أن في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاءه كما اذا ملك ذمي
أرض عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القرينة تابع
فيسقط في حقه وعند أبي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقرينة فلا بد من تغيير العشر
والضعيف تغييرا للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لمنافيه من تغيير
الاصل والوصف جيعا والضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي
على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقرينة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي

هو
(وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا اذا التضعيف أمر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل) وهو الخراج لان التضعيف ثبت

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لا يجب في ذمة أحد (خمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخطاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحرق البئر ونحوه (والشاهد اذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لانه) أي حرمان الارث (جزء المباشرة وحقوق دائرة بين العباداة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على السبب) كحافر البئر (لانها) أي الكفارات (جزء الفعل والصبي) أي لا تجب الكفارات على الصبي (لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر) أي لا تجب الكفارات على الكافر (لوصف العباداة وهي) أي العباداة (فيها غالبية) أي في

هو من خواص الكفار وخلافه وصف القرية وعند أي حنيفه رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القرية والكفر ينافي به فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرةهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو أصل في الكافر وهو الخراج (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة لخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء كلمته فالصواب به كله حق الله تعالى الا أنه جعل أربعة أخماسه للغنائم امتنانا واستحقاقا لخمس حقه لاحقاق ما ادأوه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغنائمين والى آبائهم وأولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة كحرمان الميراث) فانه حق الله تعالى اذا نفع فيه المقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجانيته حيث حرم مع حلة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعليه بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لأن فعله لا يوصف بالخطأ والتقصير لعدم الخطأ والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخطاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (قوله لانها) أي الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن أن يلحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزء الفعل فقتل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفات بفعال يصاده كالاستعباد الفات بالقتل وليس المراد بالتلف هو الحمل اما في القتل فلان ضمانه الدية والقصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي) أي العباداة غالبية في الكفارات لانها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على الظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم أن تكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجنائية غالبية فيلزم أن تكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا أما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العباداة في كفارة الظهار غالبية وأما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبية أن يسقط بالشبهة ويتداخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ ولان تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجلس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكر من القول وزور انما يصلح جهة لكونه جنائية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على أنه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة ولهذا يدخل قصور في الجنائية فيصالح لا يوجب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضاد كبر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جنائية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا أنه جوز أداهما قبل العود لانهم انما شرعت انهاء للمجرمة المأثمة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتتمهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل

فعليه ما على المظاهر ولا جاعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ولأن الإفطار عند ليس فيه شبهة الإباحة) ثم ورد على هذا أن الإفطار حمدا لما لم يكن فيه شبهة الإباحة ينبى أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار أبطل حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا الزجر بالوصفين) أى العبادة والعقوبة (وهى) أى الكفارات (عقوبة وجوباً وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه) أى ما يكون عقوبة وجوباً وعبادة أداء (كقائمة الحدود) أى لم نجد على العكس) أى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً وإنما قال هذا جواباً لمن يقول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحود) تفرع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد) أى المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضى شهادته وقضى أن اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامداً لا يجب عليه الكفارة

وذكر فى الطريفة المعينة أنه لا استحالة فى جعل المعصية سبباً للعبادة التى حكمها تكفير المعصية وإذهاب السنيئة خصوصاً إذا صار معنى الزجر فيها مقصوداً وإنما الحال أن تجعل سبباً للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنهم أعز حكمها الذى هو الثواب الموصول إلى الجنة تصبر من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سبباً للوصول إلى الجنة وهو محال وذكر المحققون فى الفرق بين كفارة الفطر وغيرها أن داعية الجنابة على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر موعود للنفس احتيج فيها إلى زاجر فوق ما فى سائر الجنابات فصار الزجر فيها أصلاً وعبادة تبعاً فان من دعت نفسه إلى الإفطار طلباً للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة أنزجر للحالة وفى باقى الكفارات بالعكس ألا يرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وأن كفارة الظاهر شرعت قياماً بتدبير ما تعلقت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعاقب الأحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يلىق بالحكمة (قوله) وكذا كفارة الفطر) يعنى أن العقوبة غالبية فيها الوجوه الأولى قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر فى رمضان متعمداً فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبية فى كفارة الظاهر وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب ففيل وجهه أنه قيد الإفطار بصفة التعمد الذى به تتكامل الجنابة ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجنابة الثانى الإجماع على أن الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بأن سبق الماء حلقة فى المضضة فلم يعتد به فى سببها كمال الجنابة لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجنابة كمال العقوبة الثالث أنه ليس فى الإفطار عمداً شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على أن جبايته كاملة حتى كان ينبى أن تكون كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان منعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا بطلان للحق الثابت إذا لا تصور الجنابة بالإفطار بعد التمام تحقق هذا الاعتبار قصور ما فى الجنابة فلم يجعل الزجر عقوبة محضة ولا ينجى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله) وهى أى الكفارات عقوبة وجوباً) يعنى أنها وجبت أجرية لأفعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء يعنى أنها تأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده غير الإسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى أنها وجبت قصداً إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فإن العقوبة فيها تبع إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق (قوله) كقائمة الحدود) فإن الحدود واجب بطريق العقوبة ويؤدى الإمام عبادة لأنه مأثور باقائها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشئ عبادة وقرينة يكون أدؤه عقوبة لا لكف وزجر أفلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور (قوله) فتسقط هذه تفرعات على أن العقوبة غالبية فى كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهى عقوبة وجوباً بعبادة أداء يخرج للنظم عن نظامه ولولا أن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكانت تجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرع الأول أن كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة الإباحة فيها هو محل الجنابة كما إذا جامع على ظن عدم طوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فإنه لا يختلف بين محل ومحل وأما جامع زوجته أو كل طعامه فلا يورث شبهة فى الإباحة الإفطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثانى أنها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما إذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده أو لفسقه فضاء لقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ثم أفطر فى هذا اليوم ولو بالجامع لم يلزمه الكفارة لأن القضاء ههنا فظاهر فيورث شبهة حل الإفطار إذ لو كان نافذاً لظاهر وباطناً لا يورث حقيقة الحل وزعمه أن قضاء القاضى برده شهادته خطأ لا يخرج عنه كونه شبهة كما إذا شهدوا

بالقصاص على رجل ففرض القاضى به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مأذنة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا أفطرت عمدًا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا أفطرت ثم مرض أو الحيض فلانه يعلم الصوم من أول النهار وأما المرض فلانه يزول استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم واستحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائمًا ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يصب له الإفطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة وأما اذا انشأ السفر بعد الإفطار فلا تسقط الكفارة لانها تنجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما اجتماعي) أي وما اجتماع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التدخّل حتى لو قذف جماعة بكافة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقدوف ويتنصف بالرق ويفرض استيفاءه الى الامام وما اجتماع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع في شرعية القصاص ابقاء للحقين وإخلاء للعالم عن الفساد الان وجوبه بطريق المائلة المنبئة عن معنى الخبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجعا ولهذا افوض استيفاءه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعاً كان أو قتلاً لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سباه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله تعالى اذا كان الحد قتلاً ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أي بعد ما صار اداء أحد ابوي الصغير خلفا عن اداءه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء أحد ههما أي أحد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائمين خلفا مثلاً اذا سبي صبي فان أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلاً فهو الاصل والا فان أسلم أحد ابويه فهو تبع له والا فان أخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات صلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء أحد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لانه لا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا وأصلاً وقد يقال لامتناع في كون الشيء أصلاً من وجه وخلفاً من وجه (قوله لكنه أي التيمم خلف مطلق) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فمسل على حال المجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند اعادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذلك حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلاً وان جعل التيمم خلفا عن التوضي لحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذلك التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رحمه الله تعالى هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تكن وأما بعد اداء

الحقوق تنقسم الى أصل وخلف في الايمان أصله التصديق والافقرار ثم صار الاقرار خلقا في أحكام الدنيا أي صار الاقرار المجز فقام مقام الاصل في أحكام الدنيا (ثم صار اداء أحد ابوي الصغير خلفا عن اداءه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداؤه) أي لما كان اداؤه أصلاً واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير لعاقل لا تعتبر التبعية فيه حكم بإيمانه اصاله لا بكفره تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائمين خلفا عن اداء أحد ههما اذا عدم أي اذا عدم الابوان) وكذا الطهارة والتيمم (لكه) أي التيمم (خلف مطلق عندنا بالنص) أي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضروري) أي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أي الشافعي رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يجز (في اناء من نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتمارض) أي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لاضروري

(ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكمالهما (فيجوز امامة التيمم للمتوضي) وزفر فرجهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لان المتوضي كإمامة الماسح للغسل (وعند محمد) (١٥٦)

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له انا أن من الماء أحد هما طاهر والآخر نجس وقد اشتبهنا عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر يبقين بقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فالضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند الجوز عن الماء وقد تحقق الجوز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الانا أن في حكم العديم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى انما هو اذ لم يوجد ماء آخر طاهر يبقين وأما اذا وجد فالتحري جائز فلهاذا عدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحري في مسألة الاناءين بحالة السفر أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر يبقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى مبني على انه لا صحة للتيمم بدون الجوز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا يجوز مع امكان التحري ولذا جاز التيمم فيما اذا تحير فافتقر به هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان أراد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة الجوز عن استعمال الماء فهنا ما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف فرجهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لآلة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولوالى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا فتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل قلم يحجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار لا يري ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندنا يجوز امامة التيمم للمتوضي اذ لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكمالهما فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وأما اذا وجد المتوضي ماء فان كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطن في جهة القبلة وقال محمد وزفر فرجهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند الجوز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتهاء غير المومي بالمومي وما ذكرنا من محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسيدجاني في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر فرجه الله تعالى وان وجد المتوضي ماء (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلالا اذ الصلاة انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور الجوز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نقي ما كان أو ثبت مالم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكافأ أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف

صاحب أصل والتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي ركوع وسجود على المومي (وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كافي مسئلة مس السماء بخلاف الغموس * باب المحكوم عليه ولا بد من أهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالاعتقل قالوا هو نور يضيء به طريق يتشأ به من حيث ينتهي اليه درك الخواص فيقيد المطالب للقلب أي نور يحصل باشراف العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل الخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذلك القلب أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يتشأ به فابتداء درك الخواص ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الخواص الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل

بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد على لهذا الاتزان ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تعيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل أو رده مشايخنا في كتبهم ومثاله بالشمس كما ذكرنا في المتن

على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغـيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسماً ولا جسمانياً ولا تتوقف أفعاله على تعلقه بحسب وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولوقال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطبق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلو على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بما يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاضل عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبطها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقيصة ومنها هيئة مجمودة لا انسان في حر كانه وسكناة وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمقاربه فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يتبدأ به من حيث ينتهي اليه يدرك الخواص فتبتدى المطالب للقلب فيدركه القلب بتأمل له وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل احتياج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو أول الخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعد لها الادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أى قوة شبيهة بالنور في أنه ما يحصل الادراك يضيء أى يصير ذا ضوء به أى بذلك النور طريق يتبدأ به أى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث تبتدى القلب البهاوي يتمكن من ترتيبها وسواها كما توصل الى المطالب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بيبتهاد والضمير في اليه عائداً الى حيث أى من محل ينتهى اليه ادراك الخواص فتبتدى أن يظهر المطالب للقلب أى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمل أى التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى واهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الافكار معدة للنفس وفيضان المطالب انما هو باهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باسرافه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول الخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم) اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار حصول النفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطالب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتمهيد الى طريق التوصل الى المقاصد وأما على هذا فعندها قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتمييز المعدات والتصرفات فيها وقابلية من حيث ان حصول المطالب انما هو بالاهام وتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى أعنى العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غابة

متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام انه من أوائل الخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وأيضاً قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرق خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باسراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها أربع مراتب كما ذكرت في المتن ويسمى الاول العقل الهولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضاً يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يتبدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الخواص

المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعلت المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابلية الاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الخواص قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الخواص ان يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئاً عن النقص وان ينتزع السكيات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذلك في جانب التصورات مثلاً ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة والواحي الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً او الثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن الموضوع مكملتها بتأثير الاختيار وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلاً هيوالانياً تشبهها بالهيوال في الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلاً بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها في شأ من غير تجسم كسب جديد سميت عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدتها سميت عقلاً مستفاداً لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور العقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيوالاني يكون قبل استعمال الخواص وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيوالاني استعداد النفس للارتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات أي مترتبة للتأدي الى الجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فاعلم هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والافالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول أو كمالها كالارابعة ونطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان النفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فطلق على نفس القوى أيضاً ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلاً أو متفعلاً وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات منطقتين التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق علمها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم ان بداية ادراك الخواص) يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الخواص نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر طريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكنا أموراً حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقاً ينبتدأ الضمير في اليه عائداً الى حيث اي طريقاً يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه ادراك الخواص لزم ان يكون نهاية ادراك الخواص بداية ادراك العقل فقد ذكر ان بداية ادراك الخواص هو ارتسام المحسوسات في احدى الخواص الخمس الظاهرة وهي اللمس أغنى قوة سارية في البدن كما بهنا يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المقروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الخمسة بداية ونهاية وكذلك
للاذراك العقلي بداية
ونهاية فنهاية ادراك الخواص
هي بداية الادراك العقلي
فاعلم ان بداية ادراك الخواص
ارتسام المحسوسات في
احدى الخواص الخمس
ونهاية ارتسامه في الخواص
الباطنة والمشهور ان
الخواص الباطنة خمس
الخمسة المشتركة في مقدم
الدماغ وهو الذي يرسم
فيه صور المحسوسات ثم
الخيال وهو خزانة الخواص
المشترك ثم الوهم في مؤخر
الدماغ يرسم فيه المعاني
الجزئية ثم بعده الحافظة
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ تأخذ
المدركات من الطرفين
وتصرف فيها وتركب
بينها تركيباً وتسمى مخيلة
أي صانعة لانها بداية ادراك
الخواص

وهو قوة مرتبة في زائد في مقدم الدماغ الشبهتين بحالتي الشدي يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة
 في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهو قوة مرتبة في العصبين
 المخوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في أن
 الرسم فيها هو صورة المحسوس لان نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس
 برسم في الباصرة بل صورته كما أن المعارف هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلومته
 حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الخواس ارتسام المحسوس في الخواس الباطنة والمشهور أنها
 أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها
 صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات
 وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزائنه والوهم هي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط
 من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعني التي
 لم يتبادر اليها من طرق الخواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمر والحفاظة وهي
 قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزائنه للوهم بمنزلة
 الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع
 التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كإنسان له
 رأسان وإنسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى
 نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
 العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من
 علماء التشریح واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام
 المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانه يرسم أولا
 صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده
 الحفاظة فاشار بلفظ بعد الى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ارتسام الصور والمعاني وأخذ
 المفكرة ايها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صور أو معاني كلية لانها بالتصرف
 والتفكير في الاشخاص الجزئية تصكب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة
 الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولاً عن العقل الفعال المنقش بهما المناسبة ما بين كل كلي
 وجزئياته وهذا هو تمام التقريب في أن نهاية درك الخواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف
 المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فمما يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور
 بس ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج الى هذا التطويل وأن عود الضمير
 الى حيث وهو لازم الظرفية محال بعهد في العربية بل المراد أن العقل نور يضيء به الطريق الذي يتبدأ به في
 الادراكات من جهة انتهاء ادراك الخواس الى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الخواس وهو طريق
 ادراك الكميات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
 والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد
 سلوك طريق ادراك الكميات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها
 يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
 المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب
 للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معالومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة

فاذا تم هذا تنزع النفس
 الانسانية من المفكرة علوما
 فهذا بداية تصرف النفس
 بواسطة اشراق العقل وله
 أربع مراتب كما ذكرنا
 والعلم عند الله تعالى (ثم
 معالومات النفس اما ان لا يتعلق
 بها العمل كمعرفة الصانع
 تعالى وتسمى علوما نظرية
 واما ان يتعلق وتسمى
 عملية فاذا اكتسبت
 العملية حركت البدن الى
 ما هو خير وعمما هو شر
 فيستدل بهذا على وجود
 تلك القوة وعدمها أى
 يستدل بهذا التحريك
 على وجود تلك القوة وهي
 قابلية النفس لاشراق ذلك
 الجوهر وانما يستدل لان
 النفس لا محالة أمره للبدن
 محركة الى ما هو خير عندها
 وعمما هو شر عندها والجوهر
 المذكور دائم الاشراق
 فاذا حركته الى الخير وعن
 الشر علم معرفتها بالخير
 والشر وهي لا تحصل الا
 بالقابلية المذكورة واذا لم
 تحرك الى الخير وعن الشر
 علم عدم معرفتها بالخير والشر
 اذ لو كانت عارفة لحركته ثم
 عدم معرفتها لعدم قابليتها
 اذ لو كانت قابلة وقدر قلنا ان
 ذلك الجوهر دائم الاشراق
 لكانت عارفة فلم أن وجود
 العقل وعدمه

يعرفان بالافعال (ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس) وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ (١٦٠) الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة

(متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانوارها واستفادتها مغام آثارة فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناسط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها بآذن الله تعالى وقديسبق في باب الامر بالخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر (فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفرة ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا

حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود اذا لم يكن باختيارنا أثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والافعلية لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشيء متعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتعريفك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس أما الاول فسلان الشرور ومستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملاثم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير وأما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتلويح القوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفت ههنا من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا يقطع لفيضه ولا ضئ من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية السمة بالعقل تلازم فبستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا لا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان) يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاءا ما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكما كان البدن أعدل وبأول واحد الحقيق أشبه كانت النفس الفاضلة عليه أكمل والى الخيرات أميل والكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المראה في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفاضل عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاءه واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناسط التكليف فقد راعى الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشيقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب للقوى العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة بقوة العقلية بآذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء الذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخل في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وبسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع في

التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع (وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدة الله والعلم بان المجزأة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقلات) فان مبادئ الادراكات العقلية الخواص فيقع الاتباس بين القضايا الوهمية والعقلية
فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلا على التوسط بين مذهب
الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة (١٦١) الجبر والقدر وفي مسألة الحسن والقيح

(١٦١)

وان العاقل اذ لم تبلغ الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض
الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة
الحسن والقيح وعند الاشعرية لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله
قطعا للدور) يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المجزآت فلو
توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيها معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم
لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل
هو النفس لكننا ندرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالخواص ومعنى المعارضة ان جذاب النفس الى
آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحسن والوهم ومدركاتهما أكثر
(قوله فهو) أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورده أمر الشارع لما
ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستعمل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو
رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لا يكاف بالايمن) وهو الصحيح وذهب
كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل
والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك
ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب
بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أي المراهقة تبين عن الزوج لانا
انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق
التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذ انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعرضا
ولم يعتمد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالسافر سفر اعلم انه لا مشقة فيه أصلا فانه
تبقى الرخصة بحالها قلنا ذاك في الفروع وأما في الاصول لاسيما في الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي
أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذ لم تبلغ الدعوة
فانه لا يكاف بالايمن بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد له يمكن من أهل النار ولو آمن
صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار لالدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال
وأما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور ولا افعدور وليس في تقدير
الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا امر ادأني حنيفة
رحم الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى في الآفاق والانس واما في الشرائع فيعذر
الى قيام الحجّة فان قيل الشاهق لم يكاف بالايمن كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان
العصمة لا تثبت بدون الاسراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله
وكذا الصبي والمجنون اذا قتل في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم
عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضرر بان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشرّعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

ان العاقل اذ لم تبلغ الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض
الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة
الحسن والقيح وعند الاشعرية لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله
قطعا للدور) يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المجزآت فلو
توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيها معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم
لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل
هو النفس لكننا ندرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالخواص ومعنى المعارضة ان جذاب النفس الى
آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحسن والوهم ومدركاتهما أكثر
(قوله فهو) أي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس وورده أمر الشارع لما
ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستعمل في ادراك شيء واكتساب حكم البتة على ما هو
رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لا يكاف بالايمن) وهو الصحيح وذهب
كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل
والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك
ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب
بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أي المراهقة تبين عن الزوج لانا
انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق
التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذ انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعرضا
ولم يعتمد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالسافر سفر اعلم انه لا مشقة فيه أصلا فانه
تبقى الرخصة بحالها قلنا ذاك في الفروع وأما في الاصول لاسيما في الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقي
أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذ لم تبلغ الدعوة
فانه لا يكاف بالايمن بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد له يمكن من أهل النار ولو آمن
صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار لالدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال
وأما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور ولا افعدور وليس في تقدير
الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا امر ادأني حنيفة
رحم الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى في الآفاق والانس واما في الشرائع فيعذر
الى قيام الحجّة فان قيل الشاهق لم يكاف بالايمن كان ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان
العصمة لا تثبت بدون الاسراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها فقتل لم يضمن قاتله
وكذا الصبي والمجنون اذا قتل في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم
عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضرر بان أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته
لوجوب الحقوق المشرّعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

(٢١) - (التوضيح مع التلويح) - (ثاني)

الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها أدركت مدة أفاذتها التوجه فجعلنا
مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أي لا يكاف (قبل مضي زمان يحصل فيه
التجربة وبعده يكاف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام ~~فصل ثم الاهلية~~
ضرر بان أهلية وجوب وأهلية أداء اما الاولى فيبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا له وعليه

يعتده شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من
مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد
عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا وانباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى
الانسان محل أماته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا
وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا خذنا من بني آدم
من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله
تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتولدون الى يوم القيامة في أدنى مدة كوقت الكل
بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب
آدم ثم أنشأنا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات ان
الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من
خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان أهلا له وما عليه واعترض بان
هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب باننا
لانسلم ان العقل بهذه الحيشية بل العقل انما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى
بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب
له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
فان قلت فإمعني قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما
كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة الى أن هذا
الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروعة ان يكون كذا وكذا أو ما على
ما ذكره من غير الاسلام رحمه الله تعالى من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورغبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب
على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرغبة لتفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من
تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى واذا خذنا من بني آدم) ذهب كثير من
المفسرين الى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى
وكذا قوله تعالى وكل انسان أئتمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل للزوم المقابلة للعنق من غير اعتبار
استعارة في العنق على انفراد كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وانما المراد مجرد
الالزام والالزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان وأما قوله تعالى وجلها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة
الاداء والمعنى انها العظم بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين
ان يحملنها وجلها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الرأى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين
انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنهه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب
وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهم ما قال طائفي فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعني
ونار لمن عصاني فقلن نحن مستخرات على ما خلقنا لانحمل فريضة ولانبنى ثوابا لعقابا وما خلق آدم
عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه به حمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة
العقل والتكليف وعرضها عليهم اعتبارا بالاضافة الى استعدادهم وابتاؤهم عدم اليقظة والاستعداد
وجل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى
هذا يحسن ان يكون علة لا حمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهينا على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى واذا خذنا
ربك من بني آدم من
ظهورهم ذريتهم وأشهدهم
على أنفسهم ألست بربكم
قالوا بلى هذه الآية اخبار
عن عهد جرى بين الله وبين
بني آدم وعن اقرارهم
بوحدة ائمة الله تعالى
وبربوبيته والاشهاد
عليهم دليل على انهم
يؤاخذون بموجب اقرارهم
من اداء حقوق نجب الرب
تعالى على عباده فلا بد لهم
من وصف يكونون به أهلا
للو وجوب عليهم فيثبت لهم
الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي
(وقال وكل انسان أئتمناه
طائره في عنقه) العرب
كانوا ينسبون الخير والشر
الى الطائر

فان من سائحائهم من ان مر بارحاً يشاء من به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر واؤزمناه عمله لزوم القلادة والقل العنق أى لا ينفك عنه ابدافذلت الآية على لزوم العمل للانسان فحمل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وجلها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان (١٦٣) بحمل اعباء التكليف أى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات

الثلاث ان للانسان وصفا هو به يصير أهلاً لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به أهلاً له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به أهلاً له ولكن المقصود هنا اثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافياً في اثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به أهلاً له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحوهما (فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولدته صير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن ادائه يجب وما لا يمكن فلا حقوق العباد ما كان منها غير ما وعوضا يجب) أى على الصبي وهذا أفهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة وكذا ما

التعدي ومجاوزة الحدود ومعظم مقاصد التكليف تعبد يلزمها وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير أهلاً لما عليه وليت شعري أى دلالة للعنق على ذلك وأى حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل فرد من مفردات الكلام وأيضاً لما كان معنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير أهلاً لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة (قوله فان من سائحاً) السائح ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تنطير بالبارح وتتفاعل بالسائح لانه لا يمكن ان ترميه حتى يشحرف فهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر بفعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامرأ والاول القدر هو التقدير والتفصيل بالاطهار والايحاد ثانياً وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع الخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة بمجمل على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة بمنزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرئ منه ما يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقيل قال ان الله تعالى اذا اراد شيئاً قال له كن فيكون فهناك شيئاً الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه يقتل بانقضاءها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتبؤ لا انفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوب بها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئاً لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفساً مستقلة من كل وجه فيصير أهلاً للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن أهلاً للاداء لضعف بنيه والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن ادائه عنه فلها احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب) فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه أفاًر به بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعواضاً محضاً لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكنها صلة تسقط بمضى المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير ديناً بالالتزام (قوله وان كان عاقلاً) أى الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذاعقلاً وتميز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القتال عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في

كان صلة تشبه المؤن أو الاعواض كنفقة القريب (نظير الصلة التي تشبه المؤن) (والزوجة) (نظير الصلة التي تشبه الاعواض) (لا صلة تشبه الاجزية) أى لا يجب (فلا يتحمل العقل) أى لا يتحمل الصبي الدية (وان كان عاقلاً) في هذا الكلام ايهام (لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أى لا يجب على الصبي العقوبة (كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ماسر) في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا ثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير (وأما حقوق الله تعالى

فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة) لان الصبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادات فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادات ويوجب عندهما اجترأ) أى اكتفاء (بالأهلية القاصرة وما كان (١٦٤) مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما

يمكن اذاؤه يجب وما لا فلا (قلنا) وجب اداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهور ذلك فى حق القضاء وفى قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل) أى يحتمل أن يكون اداء الصوم من الحائض واجبا (لان الحديث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها) أى عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد يوجب الحرج فى الصلاة والصوم وكذا الاغماء الممتد فى الصلاة دون الصوم لانه) أى الاغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أى أهلية الاداء (فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرته كذلك) أى أهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرته قاصرة وأهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرته الكاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل

قوله وان كان عاقلا يهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيده بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أى على الصبي فان قلت من جهة العبادات الايمان وهو ليس بيدى ولا مالى اسكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا وباعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب غير الاسلام رحمه الله تعالى الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اذاؤه لان نفس الوجوب تثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر فى حقه وأما الخطأ قائما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلا وادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل أصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبا يصلح عذرا فى سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعشاء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو أسلمت امرأة الصبي وهو أباه بعد ما عرضه القاضى عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمنافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعنى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا الحاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء فى حق من علم الله تعالى منه الاثمار وأما فى حق غيره فالمقصود لا ابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجرى النيابة فى المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغى أن يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه أوجب بان فعل النائب فى النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلى عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يتخلطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادات فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعترفى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كمالا القدرتين منحة عن درجة الكمال كما فى الصبي الغير العاقل أو احدهما كما فى الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الأهلية ناقصة (قوله فثبت) بالقدرة الناقصة أقسام لانها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت سنة وأحكامها مذكورة فى المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحرج عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهد حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء هو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر

الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فثبت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى النوم كالايما وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مر واصيا نكح بالصلاة اذا بلغوا وسبعوا وضر بهم اذا بلغوا عشرة (وانما الضرب للتأديب) يخواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للتأديب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا لا يجزئه)

أي يحجز الشرح (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة قضا فان
الى كفر الآخر) جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث
عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه (وأياهما من
ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا) حتى لو كانا ضررا
لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لان الجهل لا يعد علما فتصح رده
فيلزم أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام
الدنيا لانها تثبت ضمنا) أي لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا (١٦٥) والاحكام القصديفة في الاسلام والكفر هي

الاحكام الاخروية ولما
كانت ثابتة ضمنا تثبت
وان كانت ضررا مع انه
لا يصح منه قصدا ما
هو ضرر ديني (على انها
تلزم تبعا أيضا) أي الاحكام
الدينية بسبب الكفر
تلزم الصبي تبعا للابوين
وان كان لا يلزمه تصرفاتهما
الضارة قصدا (وأما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا
كقبول الهبة ونحوه
يصح وان لم يأذن وليه فان
آجر المحجور) أي الصبي
المحجور أو العبد المحجور
(نفسه وعمله يجب الاجر
استحسانا) وفي القياس
لا يجب الاجر لبطانان
العقد وجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق
المحجور حتى لا يلزمه ضرر
فاذا عمل فوجوب الاجرة
نفع محض وانما الضرر في

النوم والاعشاء والا كراه وأما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضا يحتمل
الضرر في حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة
فالجواب اننا لانسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه
وأحكامه اللازمة منه ضمنا لامن أحكامه الاصلية الموضوعات هو لها الظهور وان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصل الذي وضع له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما
ان الصبي لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصل للارث
والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة (قوله الا ترى انهما) أي حرمان
الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان أسلم أحد
الابوين ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لامن المقاصد والاحكام
الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبي أيضا كما يعتبر منه الايمان الذلوعني عنه الكفر وجعل
مؤمنا صار للجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق أحكام الآخرة تنافقا
لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق أحكام الدنيا
عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امر أنه المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في
حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب
القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف
العلماء في صحة اسلامه حال الصبا وشبهة في اسقاط القتل (قوله بلا عهدة) أي لا يلزم الصبي والعبد
بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور
رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرة) لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات
الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي رحمه الله تعالى الحق انه لا ضرر في اثبات أصل الحكم
حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده
(قوله الا القرض) أي الا قراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما

عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن المستأجر (بخلاف
الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتل يستحقان الرضخ) الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون
كثيرا أي لا يبلغ سهم الغنمية (ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى اذراك
المضار والمنافع واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا) عطف على قوله فما كان نفعا (كالطلاق
والهبة والقرض ونحوه لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرة) أي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي
(الا القرض للقاضي) وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة
الحقوق والعين لا يؤمن هلا كها) جلة حاله أي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان الدين ربمات هلاك فيقرضها القاضي لتلزم
في ذمة المستقرض ويؤمن هلا كها

(وما كان مترددا بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فإن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث أنه يخرج البذل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأي الولي لأنه) أي الصبي (أهل حكمه إذا باشر وليه فكذا إذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا) أي بمباشرة الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أي حنفية رحمه الله تعالى بطريق أن احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغيره فاحش (١٦٦) من الأجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع

بحوز للقاضي لأن الأقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويرضه مال اليتيم ويكون البذل مأمون التلف باعتبار الملاعة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى ونية وهذا معنى كون القاضي أقدر على استيفائه وفي رواية بحوز للأب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الرجوع والخسران وكذا الشراء والجاراة والنكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البذل عن الملك حتى لو باع الشيء بأضعاف قيمته كان ضررا ونفعوا يلزمه أن لا يدفع الضرر بحال فلو قد ذكر أن احتمال الضرر يدفع بانضمام رأي الولي (قوله لأنه أي الصبي أهل حكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر إذا باشره الولي بنفسه وذلك أنه يملك الثمن إذا باع الولي ماله ويملك العين إذا اشتراها له ويملك الجرة إذا أجر عينها (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث ثبت بمباشرة الولي وبمباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند أي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى إنما هو بطريق أنه يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كأن الصبي آله فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبرة نحر الإسلام رحمه الله تعالى أن رأي الولي شرط لجواز وعموم رأيه بخصوصه فيجعل كان الولي باشره بنفسه يعني أن رأي الولي شرط لجواز التصرف أما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما إذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه إلى تصرف الغير وفيما إذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيه عموم رأيه بان عمل بيد الغير بخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لأنه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فإن فيها ما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بأن ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما إذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر أبطال الإرث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لأن غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم منه صحته باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب أنا لا نسلم أنها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته إنما وقع باتفاق الحال وهو أنه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله بأضعاف قيمته لم يحز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثاني بأن يقال مراده أن ضررها أكثر لأن نقل الملك إلى الأقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولأن ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الأفضل في حكم الضرر المحض وهذا يشعر قوله إلا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق

غبن فاحش (في رواية يصح لما قلنا) أنه يصير كالبالغ (وفي رواية لأنه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لأن أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه إذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة أي شبهة أنه نائب الولي وإذا كان كذلك صار كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغين (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو أن يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما إذا باع من الأجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أي حنفية رحمه الله تعالى (بطريق أنه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كباشرة) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الأجانب (وأما

وصيته) أي وصية الصبي (فباطلة لأن الإرث شرع نفعاً للمورث) قال عليه الصلاة والسلام لا تدع ورتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يشكفون الناس أي يمدون أكفهم سائلين وإنما ذكر الوصية لأنها ترد اشكالا وهو أن الوصية نفع لأنها سبب ثواب الآخرة مع أنه لا يزول الموصى به مادام حي من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فأجاب بأن الإرث شرع نفعاً للمورث وفي الوصية أبطال الإرث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الإرث شرع نفعاً للمورث حتى لو كان ضرر الماشر عن حق الصبي (الأنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) جواب اشكال وهو أن الوصية لما كانت ضرر الكون لها بطلان الإرث فينبغي أن لا تصح من البالغ فأجاب بأنها شرعت من البالغ وإن كان ضررا كالطلاق

الافعال والأقوال على نهج العقل الانادرا (وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة وطدا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا أنه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على أنه لا ينافي أهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبي يوسف رحمه الله تعالى هذا إشارة الى أنه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون (اذا اعترض بعد البلوغ أما اذا بلغ مجنوناً فإنه يسقط مطلقاً ومحمد لم يفرق) بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً فالمتد سقط وغير المتد غير مسقط في كل واحد من صورتين المتد مسقط وغير المتد غير مسقط عنده (ثم الامتداد في الصلاة بان يز يد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلاة فتصير الصلاة ستاوفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وبالزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى أكثر (كاف) أي الجنون في أكثر الحول كاف لسقوط الزكاة (وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

وفي كونه ضرراً محضاً نظر (قوله فصل) لما ذكر الاهلية بنوعها شرع فيما يعترض عليها فميز بينهما أو أحدهما أو يوجب تغييراً في بعض أحكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على أنه جعل اسماً بمنزلة كاتب وكاهن من عرض له كذا أي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض أنها ليست من الصفات الذاتية كإيقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد بالعرض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سبأوية أن لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة أن كان له فيها دخل باكتسابها وتركها أو التها والسبأوية أكثر تغييراً وأشد تأثيراً فقد تمت وهي أحد عشر الجنون والصغر والعتة والنسيان والنوم والاعشاء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الأمور الحسنة والقييحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها اما للنقصان جبل عليه دماغه في أصل الخلقة واما خروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقضاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً (قوله لمنافاته) أي لمنافاته الجنون القدرة التي بها يمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وباتقاء القدرة تنقضي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب (قوله لكنهم) قالوا الجنون اتمام تدأ وغير تمتد وكل منهما اما أصلي بان يبلغ مجنوناً أو طارئاً بعد البلوغ فالمتد مطلقاً مسقط للعبادات وغير المتد ان كان طارئاً فليس بمسقط استحساناً لوجوه الأول الا الحاق بالنوم والاعشاء بجماع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في إيجاب القضاء الثاني انه لا ينافي أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والأرث والمالك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقاً وتقديرًا لزوم الحرج في القضاء بعدم الوجوب الثالث ان المجنون أهل للثواب لانه يبقى مسامحاً بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلاً للوجوب في الجلبة ولا حرج في إيجاب القضاء فيكون الاداء ثابتاً تقديراً بتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير المتد طارئاً وأما اذا كان أصلياً فغند أي يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للاسقاط على الاصل أو الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارئ أمران أحدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذا السلامة عن الآفات هي الاصل في الجلبة فيكون اصاله الجنون أمر عارض فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لأمر عارض على أصل الخلقة لانقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ وجه التفرقة أيضاً أمران أحدهما ان الطريان بعد البلوغ رجع جانب العرض فجعل عفواً عند عدم الامتداد اذ الحاقاً بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنوناً فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ماضى وثانيهما ان الاصل يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمر أصلياً لا يقبل للحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل للحقوق آفة فيلحق بالعدم (قوله ثم الامتداد في الصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الأزمنة وليس له حكم معين فقد رده بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم واليلة في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاق فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لئلا كد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمداً اعتبر نفس الواجب أعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاً وهما اعتبار نفس الوقت إقامة للسبب الظاهر أعني الوقت مقام الحكم تبسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جرت بعد الطلوع وأفاق في اليوم الثاني قبل الظهور يجب القضاء عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرار جنس الصلوات حيث لم تصير الصلوات ستاً وعندهما

وذلك لا يكون نجساً) وانما قال هذا جواباً للسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا اتاكم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظري في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر
(ويصح تبعاً) عطف على قوله فلا يصح (واذا اسألت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدًا تبعاً لابويه وأما المعاملات فانه
يؤخذ بضمان الافعال في الاموال المأقنات في الصبي) في أول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرماً وعوضاً يجب (ولما بينا
انه أهل لكن هذا العارض من (١٦٨) أسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فتفسد عباراته ومنها الصغر) انما جعل

الصغر من العوارض مع
انه حالة أصلية للانسان في
مبدأ الفطرة لان الصغر
ليس لازماً ماهية الانسان
اذ ماهية الانسان لا تقتضي
الصغر فتعني بالعوارض
على الاهلية هذا المعنى
أى حالة لا تكون لازمة
للانسان وتكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى
خلق الانسان لجل اعباء
التكاليف ولمعرفة الله
تعالى فالاصل أن يتخلقه على
صفة تكون وسيلة الى
حصول ما قصده من خلقه
وهو أن يكون من مبدأ
الفطرة وافر العقل تام
القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه
الامور فتكون من
العوارض (فقبل أن
يعقل كالمجنون أما بعده
فيحدث له ضرب من أهلية
الاداء لكن الصبا عذر مع
ذلك فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ
فلا يسقط نفس الوجوب

لا يجب لتكرار الوقت بزادته على اليوم والليالة بحسب الساعات وان لم يزدد بحسب الواجبات ولم يشترطوا
في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزدد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضى
أحد عشر شهراً فيصير التسبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيدها للفرض
لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا على ان تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب
الحول لانه كثير في نفسه وعند أنى يوسف رحمه الله تعالى في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تنسيها
وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون نجساً) لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله
ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر الصبي أو الولي وإيمان المجنون استقلاله انما لا يعتبر لعدم ركنه وهو
الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعاً لحد أبويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطاً به هذا يظهر الجواب
عما يقال ان غاية امر التسبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صاوحه لذلك فبقوله غيره أولى
(قوله واذا اسألت امرأته) لو ذكر بالقضاء على انه تفرع على صحة إيمانه تبعاً لكان أنسب يعني لو أسألت
كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان أسلم صابر المجنون مسلماً تبعاً له
وبقي النكاح والافرق بينهما ما وكان القياس التأخير الى الاقامة كما في الصغر الا ان هذا استحسن لان
للصغر حداً معلوماً بخلاف الجنون في التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء
(قوله ويصير مرتدًا تبعاً لابويه) فيما اذ بلغ مجنوناً أو ابوه مسلماناً فارتدوا لحقاً معه بدار الحرب وذلك
لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العقوبة بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركه في دار
الاسلام فانه مسلم تبعاً للدار وكذا اذا بلغ مسلماناً من أبوين أو أسلم عاقلاً مجنوناً قبل البلوغ فانه صار أهلاً للإيمان
بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض الجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤخذ بضمان الافعال في
الاموال كما اذا تلف مال انسان لتحقق الفعل حسامع ان المقصود هو المال واذاؤه يحتمل النيابة بخلاف
أقواله فانه لا يعتد بها شرعاً لا تتفاء تعقل للعاني فلا تصح أقاريره وعقوده وان أجازها الولي (قوله ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما اذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر
فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه الصلاة والسلام
فهبط من لدنك وليا يرثني وأما الرقيق فلانه ليس أهلاً للملك (قوله وحكمه) أى حكم العتق حكم الصبا
مع العقل وذلك لان الصبي في أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه
فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته
واعتاق عبده وينع ما يوجب الزام شيء تحت السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن
الولي ولا يبيعه ولا يشرأه لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كمن المشترى

في الايمان حتى اذا أداه كان فرضاً لا نفلاً حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل (ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر
والرق لانهم ينفان الارث لعدم سببه أو لعدم الاهلية لا بعد جزاء) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق
الجزاء فان القاتل يجبل بأخذ الميراث فوزى بحرمانه لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكك على هذا الحرمان بالكفر
والرق لان الحرمان به ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق (ومنها العتق) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين (وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا

اتهما) أي الجنون والعته
(غير مقدرين والصبا مقدر)
ومنها النسيان وهو لا ينافي
الوجوب لكنه لما كان
من جهة صاحب الشرع
يكون عذرا في حقه) أي
في حق صاحب الشرع
(فما يقع فيه غالباً لا في حق
العباد وهو ما أن يقع فيه
المرء بتقصيره كالأثر في
الصلاة مثلاً فإن حاله
مذكرة وأما لا بتقصيره أما
بأن يدعو إليه الطبع كالأثر
في الصوم أو بمجرد دانه
مركز في الإنسان كما هو في
تسمية الذبيحة والأول
ليس بعذر بخلاف الأخيرين
فسلام الناسي يكون عذراً
لأنه غالب الوجود ومنها
الصوم وهو ما كان عجزاً عن
الادراك والحركات
الارادية أوجب تأخير
الخطاب لا الوجوب) أي
نفس الوجوب (لاحتمال
الاداء بعده بالخرج لعدم
امتداده قال عليه الصلاة
والسلام من نام عن صلاة
الحديث وأبطل عباراته)
أي أبطل النوم عبارات
النائم وهو عطف على قوله
أوجب تأخير الخطاب
(لعدم الاختيار فاذا قرأ في
صلاته نائماً تصح القراءة
وإذا تكلم لا تفسد وإذا
فقه لا يبطل الوضوء ولا

وتسليم الميسع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم أنه يجب عليه العبادات احتياطاً
(قوله الآن امرأة المعتوه إذا أسلمت لا يؤخر عرض الإسلام) على المعتوه إلى كمال العقل هذا
الاستدراك ليس كما ينبغي لأنه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الإسلام
لأن إسلامهما صحيح فصح خطابهما والزامهما لأن ذلك لحق العبد وهو الزوجة وأما سقطة عنهما
خطاب الاداء فيايرجع إلى حق الله تعالى خاصة وأما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع
وغیره (قوله ومنها النسيان) وهو عدم ما في الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في
الجلسة أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً أو يكون
بحيث لا يتمكن من ملاحظتها إلا بعد فتحه كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لأنها محترمة لحاجتهم لا لابتلاء
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلا تألف مال إنسان ناسياً يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى
فأما أن يقع المرء في النسيان بتقصيره منه كالأثر في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكرة وهو هيئة
الصلاة فلا يكون عذراً وأما لا بتقصيره منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً إلى النسيان ومنافياً
للتذكير كالأثر في الصوم لما في الطبيعة من النزوع إلى الأكل أو لم يكن كترك التسمية عند الذبح فإنه
لاداعي إلى تركها لكن ليس هناك ما يذكر أخطارها بالبال وأجراها على اللسان فسلام الناسي في
القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته إذا لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم
المصلي في القعدة فهي داعية إلى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزاً عن الادراك كالأثر
الاحساسات الظاهرة إذا خلّو الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية أي الصادرة عن قصد
واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه أوجب تأخير الخطاب بالاداء إلى وقت الانتباه لا امتناع
الفهم وإيجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستقاطها حال النوم لعدم إخلال النوم بالذمة
والإسلام ولا مكان الاداء حقيقة بالانتباه أو خلقاً بالقضاء والعجز عن الاداء إنما يسقط الوجوب حيث
يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس
الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسى فليصلها إذا ذكرها فإنه لو لم تكن الصلاة
واجبة لما أمر بقضائها قيل وفي لفظ عن إشارة إلى وجوبها حال النوم والالما كان نائماً عن الصلاة (قوله
وأبطل) أي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والإسلام والردة والطلاق والعناق
لا تنفأ الإرادة والاختيار في النوم حتى أن كلامه بمنزلة ألحان الطيور ولهذا ذهب المحققون إلى أنه ليس
بخبر ولا إنشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلاته نائماً لا تصح) هذا هو مختار غير الإسلام
رحم الله تعالى وذكر في النوادر أن قراءة النائم تنوب عن الفرض في النوازل إن تكلم النائم بفسد صلاته
وذلك لأن الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في الغنى أن عامة المتأخرين على أن فقهه
النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعاً أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة
فلأن النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن
يتوضأ ويبني على صلاته لأن فساد الصلاة بالفقه فقهه مبني على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فإنه لا يقتصر على الاختيار وقيل على العكس ولما كان في الفقهه من
معنى الكلام حتى كانت من جنس العبارات صح تقرير مسئلة الفقهه على إبطال النوم عبارات النائم
(قوله ومنها الاغناء) أعلم أنه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطبق أجزاء الأغذية يسمى

النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والانعفاء على خلافه في جميع هذه الامور كان الانعفاء فوق النوم ألا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة أما التنبيه من الانعفاء فغير ممكن (فيبطل العبادات (١٧٠) ويوجب الحدث في كل حال) أى سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً

أومتكنا أو مستنداً بخلاف النوم وإنما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الانعفاء وكثافته وطاقة سبب النوم فنفاة الانعفاء تناسك اليقظة أشد من منفاة النوم أيام جعل الانعفاء حدثاً في كل حال لا النوم وأيضاً كثرة وقوع النوم وقلة الانعفاء توجب ذلك دفعا للخرج (ولما كان نادراً في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه مخرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يز يد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه ينذر وجوده شهراً أو سنة ومنه الرق وهو عجز حكيم شرع في الأصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكيم به يصير المرء عرضة للملك حينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان أقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبد في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده أى لا يحتمل التجزى

روحاً حياً وانياً وقد أقيمت عليه قوة تسرى بسر يانه في الاعصاب السارية في أعضاء الانسان فينتشر في كل عضو وقوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الخواص الظاهرة والباطنة على ماسر وأما المحركة فهي التي تحرك الأعضاء بتمديد الاعصاب أو إرخائها لينبسط الى المطلوب أو ينقبض عن المنافي فيها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثرتعلق المدركة بالدماغ والحركة بالقلب فإذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها وأظهار آثارها كان ذلك انعفاء فهو مرض وليس زوالاً للعقل كالجنون والالعقم منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم الانعفاء فوق النوم في إيجاب تأثير الخطاب وإبطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والانعفاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الانعفاء أشد لان مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد بخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بنفسه أو بآدنى تنبيه وقلة وقوع الانعفاء وتدرته لا سيما في الصلاة كان مانعاً للبناء حتى لو انتقض الموضوع بالانعفاء في الصلاة لم يحز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الموضوع بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبنى على صلته لان النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رق القاب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكيم بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلاً لكثير مما يمكنه من الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداءً بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفر لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وأحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده مملكين مبتدئين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداءً ثم صار حقاً للعبد بقاءً بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكاً من غير نظر الى معنى الجزاء ووجه العقوبة حتى انه يبقى رقيقاً وان أسلم واتق (قوله وهو) أى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى البعض حراً لانه أثر الكفر ونشيجه القهر ولا يتصور فيه ما التجزى وكذا لا يتصور إيجاب العقوبة على البعض مشاعاً وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداءً لكن لا نسلم امتناعه بقاءً لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولا لها مبنية على كمال الاهلية فتعديم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان أجيب بانه لا يدل الاعلى امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعاً كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكية باعته بالنصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلاف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رهما الله تعالى الى عدم تجزى به بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسره فأنكسر والمطاوعة هي حصول الاثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثراً للشيء لازم له والعتق ليس بمنجز اتفاقاً

(لانه يلزم من تجزى به تجزى الرق وكذا الاعتاق عند عدم تجزى لازمه اتفاقاً فعتق البعض معتق الكل بين عندهما وعند أى حنفية رجه الله تعالى مشجراً اذا الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كاه زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض إيجاد شرط العلة في الابتداء بثبوت حق العبد يثبث ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يبيع

بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة
والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزى بهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى
الآخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق
البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو
ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى
ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في
حقه وحقه في الرقيق هو المالية والمالك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك
بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبق بعد الاسلام لقيام
ملك المولى وانتفاء اللازم بوجوب انتفاء المألوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة
بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
كالعتق بل لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس
للعبد ذلك أجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصد اوصالا ضمننا وتبعا وحق الله تعالى وان كان
أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الأصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق
بالاسلام في الاعتاق ازالة حق العبد قصد اوصالا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمننا وتبعا وكم من شيء ثبت
ضمننا ولا يثبت قصد اوصالي هذا اشارة بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء
بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك أجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك
المولى بيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه ويصير هو أحمق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة
يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالهجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد
لان سببه ازالة الملك لا الى احدهما ولا يحتمل الفسخ والى هذا اشارة بقوله فعتق البعض مكاتب عنده أي
عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى الا في الرد الى الرق (قوله والرقي يطل مالكية المال) لان الرقيق بمالك مالا فلا
يكون مال كالان المملوكية والمالية تنفي عن الهجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فينتافيان
وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مال كالمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة
انه مال مبتذل ومال كامن جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية
متعقوبين المالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مديرا أو مكاتب لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو
بأذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لا يثبتانه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر
ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحمق بمكاسبه وفي التسري مظنة
ملك المتعة كالنكاح ولهذا يصح عند مالك (قوله ولا يطل) أي الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان
الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المتيق على أصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن
المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقه
المستهلكة لان الحياة والدم حق له لا يحتاج اليه ما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافها وما الاقرار بالسرقه
القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ورد المال لوجود الاذن
وان كان محجورا فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح
في شيء منهما وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال لا في يوسف رحمه الله تعالى انه
أقرب شيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى
ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه مال مولاه وأيضا المال

زوال حق العبد) أي زوال
حق الله تعالى يتبع زوال
حق العبد (فعتق البعض
مكاتب عنده الا في الرد الى
الرق والرقي يطل مالكية
المال لانه مملوك مالا فلا
يملك المكاتب التسري
ولا يصح منهما الحج) أي
من الرقيق والمكاتب
حتى اذا اعتقا ووجب الحج
عليهما لا يقع المؤدى
قبل العتق من الواجب
بخلاف الفقير (لان منافع
بدهنهما ملك المولى الا
ما استثنى من الصلاة والصوم
ويصح من الفقير لان أصل
القدرة ثابت له وانما الزاد
والراحلة لنفي الحرج ولا يطل
مالكية غير المال كالنكاح
والدم والحياة فيصح اقراره
بالحدود والقصاص
وبالسرقه المستهلكة)
سواء كان أقر بها المأذون
أو المحجور اذ ليس فيها الا
لقطع (وبالقائمة من المأذون
وأما من المحجور فيصح
عند أبي حنيفة رحمه الله
تعالى مطلقا) أي في القطع
ورد المال (وعند محمد رحمه
الله تعالى لا يصح مطلقا
وعند أبي يوسف رحمه الله
تعالى يصح في حق القطع
دون المال

وينا في كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك) أي استهلاك مال الانسان (والتجارة لا فيها كان في ثبوته تهمة كما اذا أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال) أي يحل للحر أربع وللرقيق ثنتان (وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق) أي في فصل الترجيح أي تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرية ولا تحل اذا كانت مؤخر عنها ومقارنة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أي التنصيف (في تكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أضاف كما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أضاف قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى اتقص عدد الزوجات فان اتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف

أصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولا بني حنيفة رحمه الله تعالى أن اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وإن صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعني أن الرق ينفى عن العجز والمذلة فينا في كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان أهلاً للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استقرار السكن والازدواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يحدقه أثم من باب الكرامة ولهذا اذا ادعى النبي عليه الصلاة والسلام الى التسع وجازله ما فوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا اتفق كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطلب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعاً فيتمتع الدين بها فيستوفي من الرقبة والكسب بان يصرف أولاً الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أو لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيستسمى كالمدين والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما اذا كان كالدين الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير إذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر أذاه الى أن يعتق ويحصل له مال أما الدين فلانه متهمة في حق المولى لا في حق نفسه وأما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفي من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى (قوله وينصف الحد) لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلب بخلاف القطع في السرقه وكذا العدة تعظم للملك النكاح في حق النساء فتعصب وتكون عدة الامة حيزيتين لان الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطاً وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرية وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين باعتبار الجانب الوجودي وذهاباً الى ماهو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى في تنصيف الطلاق رقب الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رقب الزوج بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلاً للنكاح فمحل التنصيف حل المحلية فتى كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق في حقهما أوسع وظاهر ان حل الامة أنقص من حل الحرية كما ان حل العبد أنقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرية ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة بالثنتين أكثر من الثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة التي هو من باب الكرامة والامة ناقصة في المملوكية المالية التي هي في الامة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد أوسع من مالكية عبيدين فيجب ان يعتبر بالرجال أيضاً لان مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برقب الرجل أيضاً لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرية تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الأربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق

ولما كان أحد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاً على الكمال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصاً غير منتف بالملكية لانه ملك اليد
لا الرقبة أو يجب ذلك نقصاناً في قيمته فانتقصت دية عن دية (١٧٣) الحر شيء هو معتبر شرعاً في المهر والسرقة وهو

الطلقات أيضاً لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب ان يملك
العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقاً للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه أيضاً يلزم ان لا يملك الا ربع
تطبيقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثني عشر (قوله ولما كان أحد المالكين) يريد انه يتفرغ على
مناقة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط
ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب القيمة بالغة ما بلغت
وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى
وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن
والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله تعالى
جهة النفسية لانها اصل والمالية تتبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا عتق
وضمان النفسية انما هو باعتبار خطر هاول ذلك بالمالية فانها كمال حال الانسان والمالية نوعان مالكية
المال وكلها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدي المالكيتين وثبتت
الآخرى بكاملها فانقصت ديتها بالتنصيف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكاملها وانما توقفت على
اذن المولى دفعا للضرر في ماله لان النقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالملكية حتى يناسب
تنصيف دية بل انما يمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف
وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقد رناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع
في أقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل
عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه لا يبلغ قيمة العبدية والحر ينقص منها عشرة دراهم فان قيل
المنتفي في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزع على ما به خطر
الحل أعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدان فلنا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة اذا انتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما أمر مستقل
فكانا على التناصف هذا انقر بركلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجهين أحدهما انه لو صح
ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما أقل من النصف
بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم
باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكاملها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما
يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنيّة على مالكية النكاح
وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس
أعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كافي بالدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة
والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر
النفس المبني على الملكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب
النقصان في الحكم المرتب عليه لافي حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لافي عدد
المتكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية
بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه
أمر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما

عشرة دراهم وأما المرأة
فهى مالكة لا حدها
وهو المال دون الآخر
فتنصف ديتها) اعلم أن الملك
نوعان ملك المال وملك
ماليس بمال وهو ملك المتعة
كالنكاح والثاني ثابت
للعبد والاول ناقص لانه
يملك ملك اليد لملك
الرقبة فتكون قيمته ناقصة
عن قيمة الحر أي عن دية
لأنه أي اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة
آلاف درهم فانه ينقص
عن قيمته عشرة دراهم
وأما المرأة الحرة فان ملك
المال ثابت لها دون ملك
النكاح فديتها نصف دية
الرجل هذا ما ذكرنا وقد
وقع على هذا التقرير في
خاطري اعتراض فقلت
(لكن هذه العلة لا تختص
بالدية وأيضا توجب الا كمال
فيها هو من باب الازدواج)
أي لو كانت العلة لنقصان
دية العبد عن دية الحر هذا
الاعتراض يجب أن لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون
مطردا في جميع الصور
ولا يكون الرق منصفاً
شيء من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف
هذا وأيضا لما ذكرنا أن
الملكين ثابت الرقيق وهو

الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست
ما ذكرنا أردت ان أبين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

(وانما اتقص دية لان المعتبر فيه) أى فى العبد (المالية فلا تنصف لكن فى الاكال شبهة المساواة بالحر فيمتنع وهو اهل للتصرف فى المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لابل هو كالوكيل) وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لساير الانواع وعنده لابل يختص الاذن بما أذن فيه كما فى الوكالة (لانه لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وقتلنا وهو اهل للتسليم والدية فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وأدى طريقة اليد على انها) أى اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه مناف للملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهى الحكم الاصلى فى التصرفات) أى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الاتقاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الاتقاع الا بكونه فى يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة اكال ملك اليد فيبطل ما قاله لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلى (١٧٤) لان المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد (فاما الملك) أى ملك

الرقبة (فانما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصود لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشيء آخر واذا كان كذلك فعند أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لاجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لتلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا (فاليد تثبت له والمالك للمولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشرة (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى

هو من باب الازدواج كما لا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك النكاح أصلا فضلا عن كمال المال كدية (قوله وانما اتقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر أو زادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشارع فى صورة أخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقة تهو وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتدال ودية الحر باعتبار المال كدية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله تعالى من ان الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والافئس العبد معصومة ومصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا اتقضى ديونه منه الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو اهل للتصرف) يعنى ان الرق لا ينافى مال كدية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصله ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وثابت اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذا فى النكاح ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام أو الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له

اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل (وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى والسبب وعامة مسائل المأذون) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان يتصرف فى حال مرض المولى وحاجى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال فى حال صحة المولى ليس كالوكيل وانما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشترى من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينزل الثانى وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

والسبب لم يشرع إلّا حكمه والألزم باطل إجماعاً فكذا المأذون وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لاستحقاق اليد إذا لم تستفاد بملك الرقبة والتصرف وتحقيق ذلك أن التصرف بتملك ومعنى التملك الصيرورة بالكاومعنى التملك الإخراج عن ملكه إلى ملك الغير ولا ملك الألامولى وحاصل الجواب أن المقصود الأصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة إليه وعند أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إلى المقصود طريق إلا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على أن الرقيق أهل للتصرف وملك يده أنه أهل للتكلم والذمة أما الأول فإنه عاقل تقبل رواياته في الأخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فإنه أهل للإيجاب والاستيجاب ولذا يجاب بحقوق الله تعالى ويصح إقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز أن يشتري شيئاً على أن الثمن في ذمته وأما إقراره على العبد بدين فأنما يصح من جهة أن مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين وإذا كان أهلاً للتكلم والذمة صح أن يلتزم شيئاً في ذمته فيجب أن يكون له طريق إلى قضاءه دفعا للخرج اللازم من أهلية الإيجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوت العبد وهو المطلوب فإن قيل الرقيق مملوك فلا يكون مال كالأبدان ولا رقبة أجيب بأنه مملوك مالا فلا يكون مال كاملاً واليد ليست بمال بدليل أن الحيوان ثبت ديناً في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة ومثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فإن قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فإذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى أجيب بأن التصرف ينبعث للعبد فيكون حكمه له لأنه نتيجة تصرفه إلا أنه لما بقي أهلاً للملك بعد ما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لأنه أقرب الناس إليه لكونه ماله رقبته فالمولى إنما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إن دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية أن الأذن فلك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لأنه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له أن يصرفه إلى قضاء الدين والتنفقة وما استغنى عنه بخلافه المالك فيه وعلى هذا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأذون كالوكيل في أنه إذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني أن الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداءً وأما قوله في بقاء الأذن فغناه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أن المأذون كالوكيل في حال بقاء الأذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وإنما قال في حال بقاء الأذن لأنه في حال ابتداء الأذن ليس كالوكيل إذا الوكالة لا تثبت إلا فيما وكل به والأذن نعم وإنما قال في حال مرض المولى لأنه في حال صحة المولى ليس كالوكيل إذ يصح منه المحابة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وإنما قال عامة مسائل المأذون لأنه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء إذا اشترى بغيره فاحش فإنه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال غير الإسلام رحمه الله تعالى ولذلك أي ولأن المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم المالك وفي حكم بقاء الأذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما أن له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فإنه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة إذ ليس للمولى عزله بدون تعجزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى أنه يحرم التعرض له بالاتلاف حقه ولصاحب الشرع لأن العصمة نوعان مؤتمنة توجب الأثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالإسلام ومقومة توجب مع الأثم الضمان أي القصاص أو الدية وهي بالأحرار بدار الإسلام والمبدى ساوى الحر في الأمرين فيساو به في العصمتين فيقتل الحر بالعبد وقصاصان مبني الضمان

(وهو معصوم الدم كالحُر
لأنها) أي العصمة وقد
فهمت من قوله وهو
معصوم الدم (بناء على
الإسلام وداره فيقتل
الحر بالعبد

والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج) ان منافعه ملك المولى الاما استثنى فلا يستحق السهم الكامل (وينافي الولايات كلها فلا يصح أمان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما أمان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح أولاً في

(١٧٦)

حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كفي شهادة بهلال رمضان) فان صوم رمضان يشبه أولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا تشترط الولاية لمثل هذا (وينافي ضمان ماله في مال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أي لا يجب على العبد ضمان ماله ليس بمال لان الضمان ماله ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لأن الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المثلغ غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينسب ان يهدر يوجب الحق لاختلاف عليه فصارت رقبته جزاء (الا أن يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائد الى الاصل فان الأرض أصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أي الأرض أصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس أهلاً لان يجب عليه الأرض لما قلنا انه صلة ولم يجب عليه

على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى القصاص منبئ عن المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخرج بذلك على ماسر (قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد) لانه ينافي مال الكية منافع البدن الاما استثنى من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان لاستحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالإيجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال أهلية الولاية لثلاثتهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لان أمانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في أموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف أمان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكاً للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا أن المولى يخلفه في الملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه في الغنيمة أعني الرضخ فصيح في حقه وأولاهم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تنجز في حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادة بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور أيضاً يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه أوجب بان المحجور يستحق الرضخ استحقاقاً لانه غير محجور عن الاكتساب وعمما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال لاخلال القتال أو قبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداء المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالخالف انه لا شريك له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده (قوله فلا تجب الدية في جناية العبد) يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضماناً على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضاً في جانب المتلف عليه أعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبته العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ماله ليس بمال وهو ملك الكساح أو منافع البضع أوجب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضاً عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله الا أن يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان أفلس وعجز عن الفداء وذلك لان الأرض أصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلاة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند أبي يوسف ومحمد رجهما الله تعالى يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد اهل بالواجب على المولى لان الأصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر ليعذر بالصرف فصار اختيار الفداء نقلاً عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفس) جعلهما معاً أحد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يستقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانحاس والصوم على خلاف القياس لتأديبهما مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة خرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

الارض لا يمكن تحمل العقالة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لثلايقه العبد صار وجوب الفداء عائد الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع (ومنها الحيض والنفس)

وهي لا يمدنان الاهلية الا ان الطهارة عنها شرط للصلاة والصوم على ما مضى ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما فيه من الجحيز
 شرعت العبادات فيه للقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا انفصل
 بالموت (الضمير في وهو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي انفصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه
 مستنداً الى اوله) أي اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا
 بانضاله بالموت فاذا انفصل به ثبت الحجر مستنداً الى اول المرض (في قدر ما يصاب به حقهما فقط) أي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق
 بالحجر (في جواز النكاح بمهر المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي
 كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذ لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح به مهر المثل صيانة حقهما اذا لحق لهما فيه
 (وكل تصرف يحمل الفسخ بصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله) أي الفسخ كالاغتياق (يصير كالعاق بالموت) اذ لا يقبل
 النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على
 وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين (والقياس في الوصية البطلان اكن (١٧٧) الشرع يجوزها نظراً له) أي للمريض

ليتدارك بتقصيرات أيام
 حياته (في القليل ليعلم ان
 الحجر وترك ايثار الاجنبي
 على الوارث أصل ولما أبطل
 الشرع الوصية للوارث اذ
 تولى بنفسه) اعلم انه تعالى
 فرض أولاً الوصية للوارث
 بقوله تعالى كتب عليكم
 اذا حضر أحدكم الموت ان
 ترك خيراً الوصية للوالدين
 والاقربى بالمعروف ثم
 تولى بنفسه حيث قال
 يوصيكم الله ففسخ الاول
 (بطلت) أي الوصية
 للوارث (صورة) بان يبيع
 المريض عيناً من التركة
 من الوارث بمثل القيمة لانه
 وصية بصورة العين لا بعينه

يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
 أدائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق من الجنون
 والاعشاء (قوله مستنداً الى اوله) أي حال كون الحجر مستنداً الى اول المرض لان سبب الحجر مرض
 يميت وسبب الموت هو المرض عن أصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله وما لا يحتمله) أي
 الفسخ كالاغتياق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبداً من ماله المستغرق بالدين أو على حق
 الوارث بان يعتق عبداً تز يد قيمته على ثلث ماله (قوله نظراً له وليعلم كلاهما) متعلق بقوله يجوزها الا ان
 الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني لتقيده بالقليل وهذا ما قاله نفاً للاسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع
 جوز ذلك نظراً له بقدر الثلث استخلاصاً على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظر له علة
 للتجوز وقوله استخلاصاً أي استيناراً من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث
 وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة أي تهمة ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضعفته أصل في باب الايضاء علة
 لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعني لو باع من أحد الورثة عيناً من أعيان التركة بمثل القيمة
 كان وصية صورة حيث أثار الوارث بعين من أعيان ماله بمقابلته لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم
 الاخلاص بثلثي المال وأما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقاً اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما
 لا يحل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية
 بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض أن يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص
 بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث أن يستخلص

(٢٣٩) - (التوضيح مع التلويح) - ثاني (ومعنى) بان يقر لأحد من الورثة فانه وصية بمعنى (وحقيقة) بان أوصي
 لأحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها (وتقوم الجودة) عطف على قوله بطلت (في حقه) أي في حق الوارث
 (كما في الصغار) أي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقوم الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة
 ومعنى في حقهم) أي في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لأحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق
 بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يصح
 بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتناق المريض) هذا انظر يع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما
 تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتناق المريض
 من حيث الصورة فيصير العبد مستحقاً للحرية ولا يمكن نقض الاعتناق لانه لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية
 في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتناق الزاهن
 لان حق الزهني في ملك السيد فقط) فان اعتناق الزاهن ينفذ فان كان الزاهن غنياً فلا سعاية على العبد وان كان فقيراً يسمى في الأقل من

المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا تقبل شهادته
(ومنها الموت وهو عجز ظاهر
كله والاحكام هنادنيوية
وأخرية اما الاولى فكل
ما هو من باب التكليف
يسقط به الا في حق الأثم وما
شرع عليه حاجة غيره ان
كان متعلقا بالعين يسبق
ببقائها كالوديعة لانها) أى
العين (هى المقصودة وان
كان ديننا لا يسبق بمجرد
الذمة الا ان يضم اليها) أى
الى الذمة (مال أو كفيل
فلا تجوزا الكفالة عن ميت
الا عند وجود أحدهما)
أى الكفالة لا تجوز الا ان
يبقى عنه مال أو كفيل
(ويلزمه الدين مضافا الى
سبب صح في حياته كما اذا
حفر بئر افوق فيها حيوان
بعد موته لا ما شرع صلة
كنفقة المحارم الا ان يوصى
فيصح من الثلث وأما ما
شرع له حاجته فتسبى
ما تنقضى به الحاجة فتسبى
التركة على حكم ما سلكه حتى
يترتب منها حقوقه ولهذا تسبى
الكتابة بعد موت المولى
لحاجته الى الثواب وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاة
لحاجته الى انقطاع أثر الكفر
والى حرية أولاده وأما
المملوكية فتابعة هنافان
الاصل في هذا العقد ثبوت
اليه) أى تابعة في باب

العين لنفسه وبقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا
حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا أن يأخذ التركة ويعطى الباقي القليلة وأما
اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فاما يشاركه الباقيون من جهة ان المريض ممنوع عن ايشار البعض
بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السببية
فكثير هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه
الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق فى الآية التقدير والاحكام فى حق الموت اما دنيوية أو أخرى والدنيوية
اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الأثم وأغيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أو لا الاول
اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوده اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان
يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح حاجة
نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة أو لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرية حكمها البقاء سواء يجب
له على الغير أو لغيره عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب
بواسطة المعاصي وهذه جملة ما فصله فى الكتاب (قوله وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعف
بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان أثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل
مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من
الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتممة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح
الكفالة عن الميت عند أى حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب به فى الآخرة اجماعا فى الدنيا أيضا اذا ظهر له المال وثبت حق
الاستيفاء ولو تبرع أحد من الميت أو مال المجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المدينون حيا مقلسا أو يؤيده ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام أتى بجنارزة رجل من الانصار فقال لا صحابه
هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أوديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو بوقتادة رضى الله
تعالى عنهما هما على يارسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا الضعف المحل بخلاف
المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا لظاهر الا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم
يكن للميت مال ومعنى المطالبة فى الآخرة راجع الى الأثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال
فألذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة أن الدين باق فى حق من له الحق وان كان
ساقطا فى حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيستقدر بقدر الضرورة فيظهر
فى حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم
تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذ الم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري
قبل القبض والعباد الجاني ونحو ذلك فى هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله حاجته) أى حاجة
المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود
المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعاعنه أثر
الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية أولاده اذ الرق أثر الكفر الذى هو موت حكمى فتسبى الكتابة بعد موت
المكاتب كما تسبى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعنى ان مملوكية الميت وان
لم يسكن محتاجا اليها لانه حكم ببقائها فى المكاتب ضمنا وتبع البقاء المالكية بد ضرورة ان عقد الكتابة
لا يمكن بقاءه بدون بقاء المملوكية رغبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية

ملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فأجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء
المالكية يد او المملوكية رقة تبقى ضمن الاقصدا (ويثبت الارث نظر الـ ١٧٩) خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض

الموت يحجر الميت عن
ابطالها فكذا اذا ثبتت
أي الخلافة (نصا فيما لا يحقل
الفسخ كتعليق العتق به)
أي بالموت وانما يثبت به
الخلافة لان التعليق بالموت
وصية والموصي له خليفة
لميت في الموصى به (فيكون
سببا) أي التعليق بالموت
سببا (في الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات
لانه) أي الموت (كان
يقين) فان قيل فعلى هذا
ينبغي أن لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كائن
يقينا قلنا بيع العبد المعلق
عتقه بالموت انما لا يجوز
لا من أحد هما الاستخلاف
كأذكرنا والثاني التعليق
بامر كائن لا محالة فصار
مجموع الامر من علة لعدم
جواز بيعه فكل منهما
على الانفراد جزء العلة (فلا
يجوز بيع المدبر ويصير
كام الولد في استحقاق
الحرية دون سقوط التقويم
لان تقويمها انما يسقط لانه
لما استقر شها صار المتمتع فيها
أصلا والمال تبعاعلى عكس
ما كان قبل وعلى هذا
الاصل) وهو ان يحتاج
اليه الميت يسبق دون مالا
يحتاج اليه (قلنا المرأة تفصل

المالك الميت لا بد من أن يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق
الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول
بديل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المالك وبه يوجب الحرية لانه لا يجوز الحكم بهما لم
يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر
العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى
بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المالك
شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في الغصوب لما ثبت شرط الملك البديل ثبت عند
أداء البديل مستند الى وقت الغصب وان كان الغصب حال أداء البديل هالكا (قوله ويثبت الارث)
أي ولانه ببقاء ما تنقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظر لانه يحتاج الى من يخلفه
في أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظر اله من جهة أن ارتفاع أقارب به بأمواله بمنزلة ارتفاعه
نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة
يصير الميت أي المريض في مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت
الخلافة بنفسه يصح الاصل بان قال أو وصيت فلان بكذا أو قال لعبد أعت حر بعد موتي أو اذا مت فانت حر فان كاد
من الايضاء وتعليق العتق بالموت استخلاف أما الاول فلان الايضاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصي له
مقدما على الوارث فاعتبر به الحال سببا لاثبات الخلافة وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن
الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان يقع السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق
على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او
من الامور الكائنة بيقين كحجج القدم مثلا ليس استخلاف اذا لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في صورتين
أعني الوصية والتعليق بالموت ثبتت الخلافة الا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن
ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك
لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقة العبد فانها وان كانت استخلافا لانه تملك
ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقويم) أي المدير لا يصير كام الولد في
سقوط التقويم لان الاحراز للثانية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدير ما يوجب بطلان هذا الاصل
بخلاف أم الولد فانها لما استقرشت واستولدت صارت محرزة للتمتع وصارت المالية تبعافسقط تقويمها حتى
لا تضمن بالغصب وباعتاق أحد الشرر يكتن نصيبه منها (قوله وأما ما لا يصلح لحاجته) أي حاجة الميت
كالقصاص فان الجناية وقعت على حق أولياء الميت لا تتقاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا
للمدور ودر كالشار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع
غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء
للمولى القصاص مقامه على سبيل التام كالميت المملوك كل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرع خلافة عن
الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو
الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا
استحسان والقياس أن لا يصح لمفاهيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط حق الغير

الزوج في عذمتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها وأما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص
عقوبة وجبت لدرك النار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المخرج ولكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوهم أيضا وهذا) أي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال أبو حنيفة

رحمه الله تعالى القصاص غير مورث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن إذا انقلب (أي القصاص) مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف إلى حوائجه ويورث منه وأما أحكام الآخرة فكما ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة فهي إيمان نفسه وإيمان غيره أما الأول ففيها الجهل وهو أجهل لا يصلح عنده الجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر (أي اعتقاده) (في حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الأحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلافه يصح منهم وأما في حكم احتماله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي رحمه الله تعالى) أي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام أتركوهم وما يدينون (فلا يحد الذي يشرب الخمر وعند أبي حنيفة رحمه الله (١٨٠) تعالى هي دافعة له) أي للتعرض (ولذلك الشرع في أحكام الدنيا استدراجا

ومكر اوزيادة لأنهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أي في أحكام الدنيا أعلم ان الاستدراج تقر به الله تعالى العبد إلى العقوبة بالتدرج فتكون دياتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا فيؤهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما ينفي في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام أمهلناهم فظنوا أننا أهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأما في حكم ان كيدى متين وقال انما على لهم ليزدادوا غما ولم عذاب مهيئ وقال نوله ما تولى

قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) يعني لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل إعادة البينة لانه ثبت لها ابتداء فكل واحد منهم ما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق أحدهما بثبوت في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء غما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا لرغبت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافا لاصالة (قوله وأما العوارض المكتسبة) أي التي يكون لكسب العباد دخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما أن تكون من ذلك المكاف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما أن تكون من غيره عليه كالاكرام من الاولى أي التي تكون من المكاف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والافسيت وهو المراد بعدم الشعور وأقسامه فيما يتعلق بهذا المقام أربعة جهل لا يصلح عنده ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دون وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عنده فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفاته كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانه مكابرة أي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحق انكارا باللسان وأباه بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قاتل الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره بخود واستجبار قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا لا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الأدلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعندنا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالادعان والقبول (قوله ونحوها) أي مثل المذكورات كعبية الخمر والوصية بها والتصديق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيجد قاذفه) أي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا انقرض على ثبوت الاحصان وقوله وتجب به النفقة تقر به على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطف على قوله فيجد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أي نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الأمر إلى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذ لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الآية (فيثبت عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان بان لا يها وجواز البيع ونحوها

الاحصان (وحدة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أي في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيجد قاذفه وتجب به النفقة) أي بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين (الأن يتزافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقر به ان دياتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي في الأحكام التي تصلح دياتهم دافعة لها لا يتناولها دليل الشرع في تلك الأحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي إلى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربالا انهم قد نهوا عنه) هذا جواب اشكال على ان دياتهم معتبرة في

ترك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياتهم في باب الرأيا أيضا فاجاب بان معتقدهم في الرأيا ليس هو الحبل لقوله تعالى وأكلهم الرأيا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياتهم دافعة للتعرض اتفاقا والدليل الشرع لا يراد به ان دياتهم المصلحة دافعة لما كان ديانة الكافر لا تكون محجة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا لدافع كسكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب الجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الرأيا سيان والفرق بينهما ما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الرأيا كورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير كورة في كتب الجوس ولا يمكن لنا إلزامهم بما في كتبنا فافترقا (فان قيل دياتهم ليست حجة متعددة اجماعا فلا توجب ضمان الجمر وحد القذف والنفقة كما في مجوس خليف بتين احدهما زوجته لاثرت بالزوجة) اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو عزلة الجنس لهما وهو ان دياتهم غير متعددة (فلنا ثبت بدياتهم بقاء تقويم الجمر على ما كان فليس فيه الادفع دليل الشرع ثم هو) أي التقويم (شرط للضمان لعلته وكذا الاحصان) أي احصان (١٨١) المقدوف شرط لوجوب الحد على القاذف

الاحصان كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضم الى الدليل على تقويم الجمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره أسلوب كلام غير الاسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجمل لا يصلح عذرا فكيف المنكارة والعناد لكن أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الزمة فلا يجد شار بهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الجمر ولا صحة دعيها ولا ايجاب النفقة على ناكحي المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس أيضا من باب العزمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك (قوله وأكلهم الرأيا قد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب وأخذهم الرأيا (قوله فان ديانة الكافر) يعني ما يكون محتضاه مخالفا للاسلام لا تكون محجة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد ان معتقدهم) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم أو لم ترد سواء كان حقا أو باطلا لدافع كسكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمة عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الرأيا عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فارتكابهم فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد معتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقدوا حلالا للسرقة والقتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالخاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذ لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما) إشارة الى الجواب عن

في ارث البنت التي هي زوجته ضرر الرأيا والارث الآخر أي البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعددة هنا (واساعد هما فكذاك) اعلم ان ما ذكره من ذهب أي حنيفة رحمه الله تعالى وما على قولهما فكذاك (أيضا) أي دياتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقويم الجمر بل كان ضروريا في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد) أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا بالذلول لا جواز في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمن حراما ولا شك ان التوأمن مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى لم يحل القرى في فعل ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الجمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح

(فلا يكون في اثباتها) أي في اثبات التقويم والاحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الجمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقويم والاحصان ولم نفعل كذلك (واما النفقة فانما يجب دفعها للهلاك فتكون دافعة لامتعية ولا نهما لثباتها كذا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بدياتته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر) جواب عن قياس المذكور وهو قوله كما في مجوس وتقريره ان

الحرام لا يكون مثبثاً إلا بحصان ولا يجد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم (وأيضاً حد القذف يندرى بالشبهة) أي سلمنا أن هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرى حد القذف بهاقوله وأيضاً عطف على قوله أن نكاح المحارم الح وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلهذا المعنى قال وأيضاً (ولا تجب النفقة أيضاً) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الأول فظاهر) وهو أن حل نكاح المحارم ليس (١٨٢) حكماً أصلياً وذلك لأن الدليل الأول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة

(وأما على الثاني) وهو أن حد القذف يندرى بالشبهة (فالنكاح وإن صح لكن النفقة صالحة مبتدأة فلا تجب به كال ميراث أذ لو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل أن المراد بالشبهة لبرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكماً أصلياً في حقهم (والجواب) أي جواب أي حنفية رحمه الله تعالى في النفقة (أنها لدفع الهلاك) فإيجاب النفقة بناء على دياتهم لا يكون قولاً بل دياتهم متعدية بل دياتهم دافعة وذلك لأن الزوج حابس للزوجة فإن حبسها فلا نفقة يكون متعريضاً لها بالهلاك فإيجاب النفقة دفع لهذا التعريض ثم ورد على هذا أن إيجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله (وغناها لا

القياس على مجوسى خلف بنتين أحدهما زوجه وتقريره أن من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بدياته لأن الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فإنه بالتزامه فان قيل ينبغي أن تؤخذ البنت الغير المنكوحه بدياتها واعتقادها أنها مجوسية ولا يلتفت إلى نزاعها في زيادة الميراث لأنه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أوجب بأنه لا يصح نزاع الزوج لأنه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (قوله وغناها) يعني أن المال في نفسه أن قل وإن كثر والحاجة دائمة لا مكان الحياة إلى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرتباً في الجنة بالأبصار وكونه خالقاً للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط السكائر وجواز العفو عمادون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وإنما لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وإنما كان دون جهل الكافر لأن صاحب الهوى مؤول للقرآن أي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لأن ينزعه وراعه ظهر مثل الكافر وفي عبارة غير الإسلام رحمه الله تعالى أنه متأول بالقرآن أي متمسك به صارف إياه إلى ما يوافق اعتقاده وإنما لمناظرته والزامه لأنه مسلم ملتزم لأحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج عن طاعة الإمام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فإن كان له منعة فقد سقطت ولاية الإلزام لتعذره حساً وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤخذ بضمان ما ألتف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان في يده لأنه لا يملكه والمراد أنه يفتى بوجوب أداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لأن تبليغ الحجّة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حساً فيما يحتمل السقوط بخلاف الأثم فإن المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تنسقط حقوقه وإن لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجّة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي إلى أمر الله ولأن البغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل إنما تجب محاربتهم إذا اجتمعوا وعزموا على القتال لأنها إنما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع إذا القتل إنما يكون مانعاً إذا كان محظوراً ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا إذا كان مأموماً به كقتل الباغي والقتل رجماً أو قصاصاً وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل ورثته العادل لأن قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة ولا ينماطة عنه من المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الأحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد لأن انضمام المنعة وانقطاع ولاية الإلزام إلى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح في حق الثور يثبت كافي حق الضمان وهذا إذا قال الوارث كنت على الحق وأنا الآن على

يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وأما جهل كذا (كربا) أي لا يصلح عذراً وهو عطف على قوله وأما جهل لا يصلح عذراً (لكنه دون) أي دون الجهل الأول (كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لأنه مخالف للدليل الواضح لكنهما كان مؤولاً للقرآن كان دون الأول ولما كان مخالفاً لمناظرته والزامه فلا يترك على دياتته فلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الآن يكون له منعة فسقط ولاية الإلزام وتجب علينا محاربتهم ولم يحرم الميراث بقتله لأن الإسلام جامع) أي يتناول بين الباغي فيكون سبب الإرث موجوداً (والقتل حق) فلا يكون مانعاً من الإرث (وكذا إن قتل عادلاً) أي لا يحرم الباغي الإرث إن قتل عادلاً (لأنه حق في زعمه ولا ينماطة عنه

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا تضمن بالانلاف) كافي غصب مال غير موقوف فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا ائتمن لا يجب عليه الضمان (١٨٣) وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية

التناقض (وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كتروك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولانا كما واما لم يذكرا اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسألة القسامة) فانه ان وجدلوث أي علامة القتل استحلقت الاولياء خسين يميناعدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع أم الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي

الحق والافيحرم اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانلاف يبنى عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لانملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا تضمن أموالهم بالانلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البديل كافي المقصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية أو لا وهو دونه وذلك اما ان تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عنده أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة المشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفر الكونه قطعي وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفة انما لا تكون كفرا اذ لم يكن المان قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المان والدلالة فالخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكرا اسم الله عليه وبان المؤمن اذا كفر بقلبه التسمية وان تركها عمدا القول عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهي عن كل ما لم يذكرا اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكرا اسم الله عليه الميتة وما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لخصر البينة التي هي الشهادة المختصة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوليه في مسألة القسامة وهي ان يوجد قتيلا لا يدري قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من انه ان ظهر لوث أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلقت الولي خسين يميناتهم يقضي له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضي بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام لا ولياء مقتول وجد في خير أو تحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه الصلاة والسلام البينة للدعي واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية تثبت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها

فيه) متعلق بأول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع شبهة)

يكن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به (أي بالوضوء زاعما صحة ظهره) ثم تذكرا أنه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكرة) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب (يصح المغرب لأن الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداءه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز أو لم يعلم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجز كان عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فإن من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا أن لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكرا أنه كان على غير وضوء فالقصر (١٨٤) الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فإن عنده أنما يجب

رعاية الترتيب على من يعاصه وأيضا فيه خلاف زفر رحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجز به فهو في معنى الناسي للثانية فيجز به الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لأن زعمه مخالف للإجماع والمسئلة المستشهد بها هي الأولى والثانية (وإذا عفا أحد الوالدين ثم اقتص الآخر على ظن أن القصاص لسكل واحد على السكالم فلا قصاص عليه لأنه موضع الاجتهاد) فإن عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتجم إذا ظن أنه أظفر فكل محمدا فلا كفارة

القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه (قوله يكن صلى الظهر) أو رد مسئلتين أو لاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تميم وتسكيم للاولى لا مثال آخر لأن فيها مخالفة الإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بنى عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وإن الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للإجماع (قوله وإذا عفا أحد الوالدين واقتص الآخر) بجعله بالعفو أو بان عفو أحد الأولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب إليه بعض أهل المدينة من أن القصاص إذا ثبت لوالدين كان لكل منهم التفرّد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل إلا أن الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لأنه علم بوجوب القصاص وماتت فالظاهر بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد (قوله أذهنه الكفارة) يعني كفارة الصوم تسدري بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا إذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله ولا فعليه الكفارة اتفاقا وعند أبي يوسف تجب الكفارة وإن كان ظنه مسندا إلى الحديث لأنه ليس للعالمى الأخذ بظواهر الاخبار وإنما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وإن كان قد ذهب إليه الأوزاعي إلا أنه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته للإجماع (قوله ومن زنى بجارية أمرا أنه أو والده بظن أنها تحل له) بناء على أن مال الزوجة مال الزوج من وجه لقرط الاختلاط أو حل الزوجة يوجب حل مملوكته وإن ملك الأصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعني الشبهة في الفعل وهي أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لأن الفعل قد تمت محض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للعزومة لكن تخلف الحكم عنه لما منع كما إذا وطئ عجارية الابن فإنه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لأن الفعل لم يتم محض زنا فنظر إلى الدليل أعني قوله عليه السلام أنت ومالك لبيك وأما شبهة جارية الأخ والأخت فليست محلا للاشتباه لا شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عذرا) يكن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الاسلام فجعله بالأحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

عليه) لأن قوله عليه الصلاة والسلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة أذهنه

الكفارة عما يندري بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية أمرا أنه أو والده بظن أنها تحل له لا يحد لأنه موضع الاشتباه فتصير شبهة في درء الحد) حتى يندري الحد بهذه الشبهة (لأن النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وإن كانا ثبتان بالوطء بشبهة (وكذا جري أسلم فدخل دارا فشرّب خراجا هلا بالجريمة) أي لا يحد لأن جهله يكون شبهة (لأن زنى هو) أي زنى حري أسلم حيث يحد لأن جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لأن الزنا حرام في جميع الأديان (أو شرّب ذمى أسلم) أي يجب الحد لأن جرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذي ساء كن فيه فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (يجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينشر بعد في دارنا كما في قصة أهل قبا) فانهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استندوا إلى السكبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل

فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف بأخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر أو يأكلون مال المنسرى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا (فاما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فن جهل هنيا يكون لتقصير ممكن لم يطلب الماء في العمران فقيم وكان الماء موجود الا يصح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون) أي يكون عذرا (حتى ان تصرفه لا يصح) أي من الموكل فان شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالخمر والمولى بجناية العبد الخاني والشفيع بالبيع والامة المنسكوحة بالاعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار) أي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالخمر عذر حتى ان تصرفه ما وكذا جهل المولى بجناية العبد (١٨٥) تصرفه ما وكذا جهل المولى بجناية العبد

الجاني عذر حتى لو باع العبد الخاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للعدا وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنيها الكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنسكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوته رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلها بالاحكام

مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقدير ابشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا ي سفر فشرى الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف بأخواننا الذين ماتوا وقد شرى الخمر وأكوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريرهم ويطعمون منها فنزلت (قوله والبكر) أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب أو الجد من الكف بمهر المثل أو زوجها الاب أو الجد من غير الكف أو بغين فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجد من الكف بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كف أو بغين فاحش لم يصح النكاح أصلا وانما صرح بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا أوردته في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب عليها) أي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لاهنها أي لافي فسخ المعتقد لان فسخ البكر للزام على الغير وتوهم ترك النظر من المولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء برئته الآخر وفسخ المعتقد ثبت بنفس الخيار لانه يدفع زيادة الملك ولا يسيل اليه الا بدفع أصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حق عليها والزواج ثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلها هذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاءه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض المستتبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبیحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل

(٢٤ - (التوضيح مع التلويح) - ثاني) الشرعية ليس بعذر (لان الدليل مشهور في حقها) لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الامة مخفي) لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا بالبكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقدة تريد دفع زيادة الملك فان طلاق الامة نثنان وطلاق الحرية ثلاثة والجهل عدم أصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق أحسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الاحداق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لاهنها) تفرع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرورة وبخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والافيون (و بما يتخذ من الخنطة أو الشعير أو العسل وهو كالانجاء يمنع صحة

من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتحيله الى مشابهة التغذي فيصير جزءاً منه وبدلاً عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتبار لها تنفع الطبيعة عنه وتخرج عن التصرف فيه وقد يكون فيه محظوراً كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلاً وكثيرها ومن المثلث وهو عنب العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رفق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاسقراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واماعلى قصد السكر فلا حتى لو سكر منه بحد اتفاقاً أو ما تقع الزبيب وهو الماء الذي ألقى فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعنق) صرح بذلك نفي الماروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالماً بفعل النجس فأكاه يصح طلاقه وعتاقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد ان قوله تعالى وأتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما يتعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وأنت صاح أو لا تسلم وأنت سكران ليس قيد اللامر والنهي بل للمأمور به والمنهي عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرورة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرورة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل الذي كور لافعل اطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالاً من قوله أو فوا يكون قيد اللام لافعل لاطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايقاع عند كونهم محلين للصيد أي متعريضين له في الاحرام فالعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافياً لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلاً لتحقق العقل والباوع إلا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وتصح عباراته في الطلاق والعنق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والزواج والاقراض والاستمقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرهاً أو طامعاً وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم الباع عن عقل مقامه تيسيراً بالسكر لا بفوت القدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجره ويبقى التكليف متوجهاً في حق الأثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان باقاً سماً وبه كالنوم فانه يصلح عند ادفعه للخرج (قوله واذا أسلم) أي السكران ان أسلم يصح ترجيح الجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله أو بما يدل عليه ظاهر او هو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده (قوله لان السكر دليل الرجوع) اذا السكران لا يستقر على أمر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالفقاص والقذف أو باشر سبب الحد بان زنى أو قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد ما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وأما في المباشرة فانه معان فلا ترتد دليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليجعل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فمعنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منه ما قد يكون بالشرب كرهاً واضطراً فيتوقف الحد على اقامة البينة أو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعاً فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي النقضان شبهة العدم فيندري به الحد ما في غير وجوب الحد من الاحكام فالعقد عنده أيضاً اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

والعتاق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل أي المثلث بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصح كالسكر بالمحرم فيه حده أي بالسكر من المثلث (وهو) أي القسم الثاني من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث (لا ينافي الخطاب لقوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الأهلية أصلاً فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما يتعذر به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسننا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا أراد أن يقول اللهم أنت ربي وأنا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا أسلم يصح كالمكره واذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحل حتى يصحو فيفسر لان السكر دليل الرجوع واذا أقر بما لا يحتمل كالفقاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحل اذا صحا وحده اختلاط الكلام أي حمد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن لا يعرف الارض من السماء لوجوب

الحد فقط ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا التحقيق ولا المجازي وهو ضد الجحد وهو أن يراد به أحدهما وشرطه أن يشترط باللسان ولا يعتبر دلالاته) أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لأننا في الأهلية أصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بهما بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى (وهي إيمان الانشآت والأخبارات أو الاعتقادات أما الانشآت (١٨٧) فإما أن تحتل النقض أو لا فياخذ كالبائع

والاجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد) أي تجري المواضعة قبل العقد بان تتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع (فإن اتفقا على الاعراض) أي قالوا بعد البيع أنافدا عرضا وقت البيع عن الهزل وبعدا بطريق الجحد (صح البيع وبطل الهزل لأعراضهما وإن اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار اختيار الشرط لهما مؤبدا) أي للمتعاقدين (لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فإنه إذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم) هذا الاستدراك عن قوله فيفسد العقد فإن الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد (فإن نقضه أحدهما انتقض وإن أجازاه في الثلاث جاز) أي إن أجازاه

الكفر ولا يلزمه الجحد بالأقرار بما يوجب الجحد (قوله ومنها الهزل) ففسره خراسان رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره أنه يشمل المجاز إلا أنه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لأحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال إن الوضع أعم من العقلي والشرعي فإن العقل يحكم بان الألفاظ لمعانيها الحقيقية أو مجازا وإن التصرفات الشرعية لأحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم إرادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها صيغ وألفاظ موضوعة لأحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجري المواضعة في نفس العقد لأنه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فإنه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني إن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد إلى الشئ وإرادته والرضى هو إثارة واستحسانه فالمراد على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى إن الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات أما انشآت أو أخبارات أو اعتقادات لأن التصرفات إن كان أحدات حكم شرعي فانشاء أو إقرار كان القصد منها إلى بيان الواقع فأخبارات والأفعاقدات والانشاء أما أن يحقد الفسخ أو لا والاول أما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة أما أن يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها وعلى أن لا يحضر هما شئ وأما أن لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ أما أن يدعى أحدهما الاعراض والآخر البناء وعدم حضور شئ أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شئ وأحكام الأقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسحاق الذهن إليه (قوله لعدم الرضى بالحكم) لوقال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لأنه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشتري من المكره فإنه يملك بالقبض لوجود الاختيار وإن لم يوجد الرضا (قوله فإن نقضه) أي العقد الذي اتفقا على أنه مبنى على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة توقف على اختيارهما جميعا لأنه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقد رأوا حنفية رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وإنما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا باليالي (قوله عملا بالعقد) يعني إن الأصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لأنه انما يشرع للملك والجحد هو الظاهر فيه

في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع الفساد كما في الخيار المؤبد (لأن أجاز أحدهما) لأنه تكميل الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث) أي عندهما لا تنتهي الإجازة بالثلاثة فكلاهما جاز البيع كما في الخيار المؤبد (وإن اتفقا على أن لا يحضر هما شئ) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد أنهما بلي على المواضعة أو عرضا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تنصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبر العادة) فإن العادة تحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لأن أحدهما لم يرض على المواضعة وأعلم أنه بقي بالتقسيم العقلي قسما لم يذكروا هما إذا عرض أحدهما وقال الآخر

لم يحضرني شيء أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور ركلاً عراض
وعلى أصلهما كالبنا (وأما أن يتواضعا (١٨٨) على البيع بألفين على أن الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة إلا في صورة

اعراضهما أو بوحقيقة رحمه الله تعالى يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وبأن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحدهما الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف (أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف) فإن اعتبر أصل العقد يوجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالألف يلزم فساد العقد كما ينفي المتن (وأما أن يتواضعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بهما مع صحة العقد ممكنة لانهما الهزل بأحد الألفين ثمة شرط لأطال له فلا يفسد) وإنما قال هذا جواباً عما ذكر أنه يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن الثمن ألف لا الثمن وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى خماراً

فأعتبر العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في صورتين أعني صورة الاتفاق على أن لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لأن العادة جارية بان يبيع على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بهما عينا فانهما إنما اتواضعا للبناء عليه صوناً للمال عن يد المنقلب والفول بان الأصل في العقد الصحة والزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من أسباب الترجيح والجواب أن العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخاً للمتقدم اذ لم يعارضه ما يفريه كما إذا اتفقا على البناء وهما لم يتحققا المغير لأن أحدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار أن أصله الجدد والزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخاً للمواضعة السابقة (قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب أن يكون عدم الحضور ركلاً عراض) عما لا بالعقد فيصح في صورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على أن لم يحضرهما شيء فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وهما يبحثان انحصاص الأقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والهزل أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام نضر الاسلام رحمه الله تعالى فالأقسام ثمانية وسبعون لأن المتعاقدين إما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا فلا اتفاق إمام على اعراضهما وإمام على ذهولهما وإمام على بناء أحدهما وإمام على الآخر أو ذهولهما وإمام على اعراض أحدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وإن اختلفا فدمعوى أحد المتعاقدين يكون إما اعراضهما وإماماً ذهولهما وإماماً بناء مع اعراض الآخر أو ذهولهما وإماماً اعراضه مع بناء الآخر أو ذهولهما مع بناء الآخر أو اعراضه بصيرته وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي إحدى الصور الثمانية الباقية فيصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى في أن تمسك أبي حنيفة رحمه الله تعالى بان الأصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على أن الكلام فيما إذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلاً وما إذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض أحدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة والزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين البناء هنا وبأن) يعني إذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فبوحقيقة رحمه الله تعالى لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بزوم الألفين لا الألف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج إلى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق أن المواضعة السابقة إنما تعتبر إذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وهما قد وجد ذلك لأنها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كالألفين في صورة البيع بألفين والمواضعة على أن يكون الثمن ألفاً ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الأصل لأن المتعاقدين قد جدد في أصل العقد فيلزم صحته وإنما هزل في الثمن الذي هو وصف كونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم إهدار الأصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد لزوم الألفين اعتباراً للتسمية والحاصل أن اعتبار المواضعة في الثمن ونصحيح أصل العقد متناهيان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للأصل فينتفي الأول وبهذا يخرج الجواب عما يقال إنهما قد ابدوا كالألف الآخر السبعة من غير أن يحتاج إلى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح (قول والفرق لهما) يعني إذا وقعت

المواضعة على أن يحمله جلاً خفيفاً ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لا في حنيفة رحمه الله تعالى أن الشرط في مسئلتنا وقع لأحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضي بالرأى

عطف على قوله وأما أن يحتمل النقص قوله (وأما أن لا يحتمل النقص فمئة مالا مال فيه وهو الطلاق والعاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكه صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن (١٨٩) جدهن هن جد النكاح والطلاق واليمين

ولأن الهزل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الأسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فإن كان الهزل في الأصل فالعقد لازم أو في قدر البدل فإن اتفقا على الأعراض فالمهر ألفان أو على البناء فالف والفرق لا يحنيفة رحمه الله تعالى بين هذا وبين البيع أن البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط (أو على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفا في رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالإيجاب فترجح به) أي بالثمن فيترجح الثمن بالإيجاب (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى ألفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فإن اتفقا على الأعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجابا وعلى أنه لم يحضرهما أو اختلفا في رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل) لأن الأصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضع في قدر المهر على

المواضع في جنس الثمن ما نباع بمائة دينار وقت تراضعا على أن يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بئنا على المواضع أو أعرضا ولم يحضرهما شيء أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضع ترجيح الأصل ونصحي حال العقد بما سمي من البديل ضرورة افتقاره إلى تسمية البديل وأما أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى فقد احتاجا إلى الفرق بين المواضع في جنس الثمن والمواضع في قدره ووجهه أن العمل بالمواضع مع صحة البيع ممكن في الأولى دون الثانية لأن البيع ممكن في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البديل فإذا اعتبرت المواضع كان البديل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البديل بخلاف المواضع في القدر فإنه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بأن ينقص بالألف الموجود في الألفين (قوله) وأما أن لا يحتمل النقص (عطف على قوله) أما أن يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لأنه قال أما لا نشأت فاما أن يحتمل النقص أولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب أن يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى أنه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فتلأنة أقسام لأنه أما أن يكون فيه مال بان ثبت بدون شرط وذكر أولا والاول أما أن يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله وكه صحيح) استدلل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول أما الحديث فيحتمل أن يكون لا يثبت صحة التلأنة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لا يثبت صحته باعتبار صحة غير هاد لالة وأما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الأسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غدا وأجيب بأن المراد بالأسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والالاستند إلى وقت الإيجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البدل) يعني إذا وقعت المواضع في قدر المهر بان يذكر في العقد ألفان ويكون المهر ألفان اتفق المتعاقدان على الأعراض عن المواضع فاللازم هو المسمى في العقد أعني الألفين وإن اتفقا على بناء النكاح على المواضع فاللازم ألفا ما عندهما وظاهرهما في البيع وأما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج إلى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضع دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه أن البديل في البيع وإن كان وصفا وتبعا بالنسبة إلى البيع إلا أنه مقصود بالإيجاب لكونه أحد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البديل في النكاح فإنه انما شرع إظهاره لخطر المحل لا مقصودا وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالت والناسل (قوله وعلى البناء) يعني إن وقعت المواضع في جنس البديل بان يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على الواضع فاللازم مهر المثل اجابا لأنه بمنزلة الزوج بدون المهر إذا استنبيل إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه لأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضع في القدر فإن المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فإن فيه ضرورة إلى اعتبار التسمية لأنه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا على أن لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الأعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما فاللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضع بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضع

ما ذكرنا في المواضع في جنس المهر لكن في المواضع في قدر المهر العمل بما واصله عليه وهو الألف داخل في المسمى وهو الألفان أما في المواضع في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد وسواء هـ ز لاني الأصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا (١٩٠) في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي مما لا يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف وأطلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف وأطلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد في صورة الاتفاق على الاعراض أو على أن لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلا نزل بمزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لأن قبول المرأة بشرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعند أبي حنيفة رد الطلاق في الثلاثة الأيام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فسد في مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندهما على أن المال يلزم تبعا) اعلم أن المال في الخلع والعق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الأمور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب المواتية يكون كالسكوت لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكوت عن الطلب فبطلت الشفعة وبعد التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على أبي بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل إبراء الغريم هـ ز لاني يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فبطلها سواء كان فيما يحتمل القسح أولا ونحوها

لا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقبة بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذك كرفان قلت المال في النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لأنه يثبت وإن لم يذكر بل بمعنى أن المقصود هو الحل والتنازل للمال وهذا لا ينافي الأصل بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البطل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله) وأما تسليم الشفعة) أي طلب الشفعة لا يخالو ما أن يكون طلب مواتية بأن يطلبها كما عهدا حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان يتهض بعد الطلب ويشهد ويقول في طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بان يقوم بالأخذ والتكليف فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواتية يبطل الشفعة بمزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التملك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل بخيار الشرط (قوله) وأما الاخبارات فبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل القسح كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا أو لغية كما إذا تواضع على أن يقربا بان بينهما كاحا أو بانهما يتابعا في هذا الشيء بكذا أولغة فقط كما إذا قربا بان يزيد عليه كذا وذلك لأن الاخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه وإعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكأنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الإقرار بهما هـ ز لاني الهزل ليس الكذب كالأكره حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما تلحق شيئا منعقد يحتمل الصحة والبطالان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق

إبراء الغريم هـ ز لاني يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الاخبارات فبطلها سواء كان فيما يحتمل القسح أولا ونحوها لأنه يعتمد صحة الخبر به الإبراء أن الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هـ ز لاني وبالإجازة كبر لأنه استخفاف

فيكون مرتد ابعين الهزل لا بماهزل به) أي ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازل لا فانه غير معتقد
معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انما كان خَوْضًا وَنُلْبًا قُلْ اِنَّ اِيَّاهُ وَاِيَّاهُ وَرَسُولَهُ
كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤْنَ لَئِنْ عَتَدْتُمْ رِوَادًا لِّكُفْرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ وَاِنَّا لَاسْلَامُ هَازِلًا فَيُصَحُّ لَآنَهُ اِنْشَاءً لَا يَحْتَمِلُ حُكْمَهُ (الردوالتراخي) ترجيح الجانب
الايمان كافي الاكراه (ومنها السفه) وهو خفة تعتري الانسان فتبعه (١٩١) على العمل بخلاف موجب العقل وقال

الانام نخر الاسلام رحمه
الله تعالى هو العمل بخلاف
موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة
العقل وانما قال من وجه
لان التبذير أصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان
الاسراف حرام والفرق
ظاهر بين السفه والعتة فان
المعتوه يشابه المجنون في
بعض أفعاله وأقواله بخلاف
السفيه فانه لا يشابه المجنون
لكن تعتريه خفة اما
فرحا واما غضبا فيتابع
مقتضاها في الامور من غير
نظر وروية في عواقبها ليقف
على ان عواقبها محمودة أو
وخيمة أي مذمومة (وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيامن
الاحكام وأجمعوا على منع
ماله عنه في أول البلوغ لقوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم
ثم علق الايتاء بایناس وشد
منكر لا ينفك سن الجدية
عن مثله الا نادرا فيسقط
حينئذ المنع) وهي خمس
وعشرون سنة لان أقل
مدة البلوغ اثنا عشرة سنة
وأقل مدة الجل نصف سنة

ونحوهما لما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ماسبق (قوله فيكون) أي الهزل بالردة مرتدا
بنفس الهزل لا بماهزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله
تعالى حكاية انا كان خَوْضًا وَنُلْبًا وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيح الجانب الايمان) يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق
والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العوارض المسكتبة السفه فان السفه باختياره يعمل على خلاف موجب
العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير نخر الاسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفيها
لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله تعالى بالخفة
الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة
هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيهه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يقتضي عليه منع المال
ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف
أي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجمعوا على منع ماله) يعني اذا بلغ الصبي
سفيهيا منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما أي لا تؤتوا الميسر من
أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واطافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس
معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقنطروا أنفسكم ولا نهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال
اياهم بایناس وشد صلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا
أي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم أموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى
السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو
المتعارف في الشرع من علق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه
الرشد ولم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع
على منع مال من بلغ سفيهيا اختلثوا في حجر من صار سفيهيا بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمه الله
تعالى تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له
من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة
عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنائيات ولا شك ان
المسلم حال السفه يقتصر الى النظر له في حجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليقب ملكه ولا
يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ
الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون ثغاله بتحصيل المطالب فاذا
صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفه
باتلافه واسرافه يصير مطية لليون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا

فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جدا خمس وعشرين سنة (واختلثوا في السفه فمندیما حجر) الحجر هو منع نفاذ
التصرفات القولية (لان النظر واجب حقا له دينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان أصر عليها) كالقتل عمدا فان العفو عن
القصاص فيه حسن فغاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومركب الكبيرة اذا كان مؤثما يستحق النظر اليه (وقياسا) عطف على
قوله حقا له (على منع المال وأيضا صحة العبارة لاجل النفع له فاذا صارت ضررا يجب دفعها وأيضا حقا للمسلمين) فان السفهاء اذا لم يحجروا
أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيق أموال المسلمين في ذمتهم مثل أن يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كفاعله واحد

من طرفه طلبه العلم في بخارى وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النحاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فحجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والثرية بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواسلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا عظم المساكين فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاءه درسه يشون في ركابه مطرفين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على عرقة ودعا صاحب الجارية وسأوهما فاشترها بالف دينار وأعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة (١٩٢) وسرورا وورد العواري الى أهلها فاعسا جاء البائع لتقاضى الثمن لقي المشتري

وعرف فتوبه فأخذ ينتف عشونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر بآرؤه عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وترا كالا واجب علم) أي صادر عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كافي صاحب الكبيرة وإنما يحسن) أي يحجر السفه بطريق النظر (إذا لم يتضمن ضررا فوفقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المالك إذا كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى (يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره) أي المحجور

وعلى يت ما لم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله تعالى فانه وان كان حذافا واحتيا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار (قوله دخل في سوق النحاسين) لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي أمام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والخرقة وسادة صغيرة والعشون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحمة وفي قوله عرف فنونه ايها الماهر أي فنون الحيل والتزوير والعلوم التي من جلتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عشونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره أجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى كافي استحداث الطاحون للآجرة ونصب المنوال لاستخراج الأبريسم من القليق وأمثال ذلك مما يكون للعجزان ضرر بين فلهما المنع والظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفسد وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفه لانه لا يضر غيره ولا يخلط بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافييه بل عدم عمل به مكابرة وترا كالا واجب ولهذا ينحاط بمقوق الشرع ويحبس في ديون العباد وتصح عباراته في الطلاق والعنق ويجب عليه العقوبات التي تدرى بالشبهات مع ان ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع وأما ما تمسك به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لانه كمن قصر في حقوق الله تعالى بخيانة أو سلفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر اله ولو سلم فالنظر له ليدنه جائز لا واجب كالعقوبات القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العقوبات القصاص فان في القصاص حياة أجيابان في حجر السفه أيضا ضرر اياه وباطال أهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني باننا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنابة والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هي العبارة والاهلية اذها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الأخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى (قوله ثم اذا كان الحجر) يعني ان حجر السفه عندهما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

بسبب السفه عندهما ان ولد جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حر الاسبيل عليه والجارية أم ولده بحسب وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصالح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمرضى فان المريض المدين اذا ادعى نسب وادعاه جاريته يكون في ذلك كالمصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسمى هي ولا ولدها لان حاجته متقدمة على حق غريمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شرأؤه فاسد او يعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم منزلة شراء المكروه فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالنظام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا شيء من سعائته فتكون السعاية الواجبة على العبد

البائع (وهذا الحجر عندهما) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (أنواع اما بسبب السفة فيمنع حجر بنفسه) أي بنفس السفة بلا احتياج الى ان يحجر القاضي له (عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف) (١٩٣) رحمه الله تعالى واما بسبب الدين

بان يخاف ان يلجئ امواله
التاجئة هي المواضعة
المذكورة مفصلة يبيع او
اقرار (فيمنع حجر) على ان
لا يصح تصرفه (الامع
الغرماء وان لم يكن سفيها)
متصل بما قبله وهو قوله
فيمنع حجر (واما بان يمتنع
عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضي فهذا ضرب
حجر ومنها السفر وهو خروج
مد يد لا ينافي الاهلية ولا
شيأ من الاحكام لكنه من
أسباب التخفيف بنفسه
لأنه من أسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه
يضره الصوم وبعضه لا بل
ينفعه واختلفوا في الصلاة
فعند الشافعي رحمه الله تعالى
القصر رخصة وعندنا
اسقاط لقول عائشة فرضت
الصلاة ركعتين ركعتين
فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر ولان حد النافلة
يصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسميته
بالصدقة ولعدم افادة التخيير
على ما مر) أي في فضل
العزيمة والرخصة (واما
ينبت هذا الحكم) أي
القصر (بالسفر اذا اتصل
بسبب الوجوب) أي اتصل
السفر بسبب الوجوب
وهو الوقت فيثبت القصر

بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الاخفاق به انظر له واليق بحاله في الاستيلاء يجعل
كل ريش حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم
التمن أو القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب
ان تكون سعاية العبد للمحجور نظر الهأجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغنم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء
لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكاف
عن التصرفات في ماله نظر الهأ قد يكون بسبب في ذاته كالسفة وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف
زوال قابلية المال للصرف الى الديون أو يمنع المديون عن التصرف فالاول أي الحجر بسبب السفة يحصل
عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعفة في ثبوت الحجر به نظرا
للسفة وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك
والضرر بأهدأ عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان يخجر المديون خوفا من التلجئة
يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو
حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت أوعقار الما
روى ان معاذ رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين
الغرماء بالخصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجزى فيه النيابة فينبوب القاضي منابه كما
اذا أسلم عبد الذمي وأنى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب
خجر (قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة) أي في أصل التصرف أو في قدر البدل أو في جنسه على ما سبق
في باب الهزل لانها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب
التلجئة هي ان يلجئك الى ان تأتى امر اباطنا خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الحجى اليك دارى أجعلك
ظهر الأتمكن بجاهلك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجاظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ
مضطر الى ما أبشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء) يعني في
المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو
خروج مد يد) فان قلت الخروج مما لا يعتمد قلت المراد انه خروج عن عمرات الوطن على قصد مسير بعتد ثلاثة
أيام ولياليها فاقوها بسير الابل ومشى الاقدام (قوله واختلفوا في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر
في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وغيره سواء واستدل على ذلك باربعة أوجه الاول الا تركا روى عن عائشة رضى الله
تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج
به الى السماء أمر بالصلاة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللقيم أربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند
الشافعي رحمه الله تعالى الثاني ان حد النافلة وهو ما يدخ فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى
يصدق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا ولا يخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا
اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه الصلاة والسلام ساه اصدقة حيث قال
انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التملك اسقاط لا غير الرابع ان
التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كحصال الكفارة وصوم رمضان وهما لا يسر في الاكمال فلا
فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر بالاخيار) يعني فرق بين

(٢٥) - (التوضيح مع التلويح) - (ثاني) في الاداء ما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر
(ولما كان السفر بالاخيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا أظفر بصير السفر شبهة في

الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه (أي الصائم المقيم اذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة) (واذا افطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة (١٩٤) لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم

المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له فربما يتوهم قبل الشرع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشرع علم لحوق الضرر من حيث لا مسدفع له بخلاف المسافر فانه يمكن من دفع الضرر والداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل بوجه ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ غير الاسلام رحمه الله تعالى قيل له معناه حكم للمسافر وأفتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في أول اليوم أو لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يحجز لكن لو افطر لم تجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشرع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يحجز لكن لو افطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يحجز الافطار أصلا لكن لو افطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سبب في تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختيارى يجب الصوم مع طرأ به لانه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجهين أحدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة كل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أحيب عن الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والابق مثل لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى أو الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فتنقطع المعصية كما اذا خرج غازيا لاستقباله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة مع أن المشروع أصل فلان لا ينافي سببيته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القرية في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومناقاة النهي لصفة القرية المبنية على الطلب والامر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذ لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد أي غير طالب للمحرم وهو يجده غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود

بخلاف عروض السفر فانه أمر اختياري والمرض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر هالة) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه انهم ترحصوا برخص المسافرين مع جاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا (ثم اذا نوى الإقامة قبل الثلاثة نصح وان كان في غير موضع الإقامة وان نواه بعد الثلاثة يشترط موضع الإقامة لان الاول منع) أي نية الإقامة قبل ثلاثة أيام منع للسفر (وهذا رفع) أي نية الإقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية بوجوب الرخصة وقدمي) أي في فصل النهي (على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله الغير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر

لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرق) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حلالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم نجعل قوله غير باغ حلالا من اكل فغناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل بأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعه أو لا يبنى

أن يتجاوز حد سد الرمي ولا يعدو أي لا يرفعها الجوعة أخرى * (ومنها الخطأ) وهو أن يفعل فعلا من غير أن يقصد قصدًا تامًا كما إذا رمى صيدا فاصاب انسانا فإنه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأتى أم القتل ولا يؤخذ بحد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على العذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزء فعل ويصلح) أي الخطأ (مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجب بالفعل كالدية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في المتن لانه ضمان (١٩٥) مال لا جزء فعل (ويوجب الكفارة

اذ لا ينفك عن ضرب تقصير قصد اتاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا امر اذ من قال انه فعل يصدر بالقصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواء ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا فإنه لو لم يحز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح) مخففا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانه صلة لانها تقابل بمال كالضمان ووجب على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخطي وقد صرح نضر الاسلام رحمه الله تعالى في بحث الاكراه بان الدية ضمان التلجب والكفارة جزء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد بالتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة نضر الاسلام رحمه الله تعالى ههنا ان الخطأ لما كان عذرا يصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق الخطي كما اذا أراد ان يقول انت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في الخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لامقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المقترة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بالاجرح وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي أثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لامقام اليقظة تسامح لان المعتز يرضى بقوله باقامة البلوغ مقام القصد لامقام اليقظة فان انتهاء يقظة النائم أمر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لاحقيقة اليقظة وكأنه غير اليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بالاجرح وكذا عدم الرضى في المكروه (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد تصحيح حال الكلام

أوغرب باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة (قوله ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصد اتاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا امر اذ من قال انه فعل يصدر بالقصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواء ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا فإنه لو لم يحز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح) مخففا أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانه صلة لانها تقابل بمال كالضمان ووجب على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخطي وقد صرح نضر الاسلام رحمه الله تعالى في بحث الاكراه بان الدية ضمان التلجب والكفارة جزء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد بالتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة نضر الاسلام رحمه الله تعالى ههنا ان الخطأ لما كان عذرا يصلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق الخطي كما اذا أراد ان يقول انت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في الخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لامقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المقترة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بالاجرح وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضي أثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة الشيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لامقام اليقظة تسامح لان المعتز يرضى بقوله باقامة البلوغ مقام القصد لامقام اليقظة فان انتهاء يقظة النائم أمر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لاحقيقة اليقظة وكأنه غير اليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بالاجرح وكذا عدم الرضى في المكروه (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد تصحيح حال الكلام

مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يتم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطالنا عبارات النائم وكذلك لم يتم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في ذلك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسكر مقام المسقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا للشبهة الشافعي رحمه الله تعالى فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا في الرضا عطف

على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه) أي لسان الخطاطي (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذي من غيره فلا كراه) وهذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو ما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار) وأما غير ملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بما لا ينافي الأهلية ولا الخطاب لان المكروه عليه ما فرض) كما إذا أكره على شرب (١٩٦) الخمر بالقتل (أو مباح) كما إذا أكره على الإفطار في نهار رمضان (أو مرض خص)

ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فإنه يبتنى على التصديق الرضى فلو أراد أن يقول سبحانه الله فخرى على لسانه بعث هذا الشيء منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه في أن البيع إنما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه فيعقد نظر إلى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقائه البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذي من غيره) أي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو جعل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه فيكون معدماً لارضى لا للاختيار إذا الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستنداً إلى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلاً في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد إلى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والافساد بهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئاً بان يضطر الفاعل إلى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو وما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئاً وغير ملجئ لا ينافي أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولأن ما أكره عليه ما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى أنه يؤثر على ذلك الفعل المكروه عليه مرة كما إذا كان فرضاً كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة أخرى كما إذا كان حراماً كالاكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملاً بالعزيمة وهذا يسقط الاعتراض بأنه إن أريد بالاباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وإن أريد أنه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري رحمه الله تعالى إن فعل المكروه مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وأكل الميتة ومريض له كإجراء كفة الكفر والإفطار واتلاف مال الغير ولعل غير الاسلام رحمه الله تعالى أنما فرق بين كلمة الكفر والإفطار للفرق بينهما ما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الإفطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه جعل للفاعل على أن يختار ما هو أهون عند الجامل وأرفق له ويحتمل أن يريد ما هو أسير على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعي) أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله تعالى في باب الاكراه هو أن الاكراه إما أن يحرم الأقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولاً وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كما كراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الاكراه الذي فإنه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدبنون والاول اما أن يكون عذراً شرعياً ولا فان كان عذراً شرعياً بان يحل للفاعل الأقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة

كما إذا أكره على اجراء كفة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى ولا الاختيار) أي لا ينافي الاختيار (لانه جعل على اختيار الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذراً شرعياً يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الاكراه عند الشافعي اما أن يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما أن يكون عذراً واما أن لا يكون واعلم أني أقت لفظ الفاعل مقام المكروه بالفتح ولفظ الحامل مقام المكروه بالكسر لثلاثيته بالفتح بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسجة الفعل إلى الحامل ينسب والايبطل فتبطل الأقوال كلها) لان نسبة الأقوال إلى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يشكك بلسان غيره (ويضمن

الحامل الاموال) أي اذا أكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف إلى الحامل يمكن فيجعل الفاعل آتلاً للحامل (وإن لم يكن عذراً لا يقطع) أي الحكم عن فعل الفاعل (فيعذر الزاني ويقتص القاتل مكرهين وإنما يقتص الحامل بالتسبب) جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليه ما عند الشافعي رحمه الله تعالى فاجاب بان الحامل إنما يقتص بالتسبب (وان كان الاكراه حقاً لا يقطع أيضاً) أي الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربي ويبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه) متعلق بما ذكره وهو اسلام الحربي

وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الابلاء (لا اسلام الذى به) أى بالا كراه لان اكره الذى على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والا كراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكره الملقى لما أفسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو (١٩٧) اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالعدم وهذا) أى

صيرورة اختيار الفاعل كالعدم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك) أى كونه آلة (ينسب الى الحامل والا) أى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوب الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) أى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممنوع (فان كانت) أى الاقوال (مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها) أى الاقوال التى لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار أصلا والرضى بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو ينافى الاختيار أصلا) أى ينافى اختيار الحكم أصلا اما اختيار السبب فماصل فى الخيار فلان تنفذ) أى الاقوال التى لا تنفسخ (بالا كراه وهو يفسد الاختيار أولى) وجه الأولوية ان فى الهزل اختيار

العمل باختياره والا كراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بالرضاء الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم مخترع الحقوق والعصمة تقتضى أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لثلافة فوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكره كالا كراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالا كراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يمكن عندنا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجزى القصاص والحد على القاتل والزانى مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الابلاء يعنى لو اكره المولى على التعليق بعد مضي مدة الابلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعدم مضي المدة كما مر آفة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكره حقا أو ما قبل مضي المدة فالأكره باطل فلا يقع الطلاق (قوله والا كراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محي السنة الا كراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به ما يدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعنى ان الاصل المقرر عندنا حنيفه رحمه الله تعالى وأصحابه ان الاكره ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقرار وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتضرا على الفاعل وان احتمل فان لم يجره من جعله آلة لتبديل محل الجنابة كان مقتضرا على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالا كراه الملقى كما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا جعل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لا متناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر فى الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممنوع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام وإلى الحكم ففى كان فى وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتى لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطبيق امر آفة الغير واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقدير او اعتبار بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امر آفة الغير واعتاق عبده فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة (قوله فلان تنفذ بالا كراه وهو يفسد الاختيار أولى) يعنى ان الاكره دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ

الباشرة والرضا بها تان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفیان أما الاكره فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فماصل فى الاكره مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوق وقوعهما فى الاكره مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد واما فى الاكره فلا رضا بالسبب صلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكره

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا في كل من الهزل وخيار الشرط قد اتفق الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدنا في جانب السبب وفي الاكراه لم يتفق الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والقاسد ثابت من وجه بخلاف المدعوم من كل وجه فالتقاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه أقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان ههنا أمور أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما في الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة ويتفق اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد ويتفق الرضى بهما في كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الأمور الأربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل أمرين من الأمور الأربعة إلا ان الأمرين الذين في الاكراه أقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد نفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) أي الاكراه بقبول المال بان أكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا لم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد محلها مانا تسكره المرأة لانه لو أكره على تطبيق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طاعة بآزامها سلم لها من البيئونة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطبيق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى يقع الطلاق ويلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج عين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح إيجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فينتج الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالاكراه كرقبه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الإيجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الإيجاب في البيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع الزوم وههنا لا يمنع الزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فثبت لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبدا (قوله وان كانت) أي الأقوال بما ينفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة أما الانعقاد فلهذا دورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه ضريحا ودلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملقى كالاكراه بالقتل وغير الملقى كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب أو الحبس مفوض الى رأي الحاكم (قوله وكذا) أي مثل

(واذا اتصل بقبول المال) أي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لانه) أي الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كخلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فيصح إيجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كأن خيار الشرط في جانبها) أي اذا خالعهما بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرفت ان الخلع عين في حقه معاوضة في حقها (واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة بنفسه والملقى وغيره ههنا سواء لعدم الرضا وكذا الأقارب كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به

التصريحات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من المالبات وغيرها في انها تنفسد بالا كراه الملبج وغير الملبج لان
 الاقرار خبر يميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود الخبر
 به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أي عدم وجود الخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل
 الاكراه يعارضه أن الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المقهور من الكلام فلا يقوم دليل على
 عدم الخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبق رجحان جانب الصدق أو
 الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله والافعال منها ما لا يحتمل ذلك أي كون الفاعل آلة للحامل) ومنها
 ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من أحكامهما
 المتعلقة بهما من حيث انهما مأكل أو شرب كما اذا أكره صائم صائما على الاطرافه يبطل صوم الفاعل
 لا الحامل أو ما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات
 في ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اختلفت
 الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة
 للحامل قسمان لأنه إما أن يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجنابة أو لا أما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا
 يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاده على موضعه بالنقض لان تبديل محل
 الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالا كراهه على الجنابة في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان
 الاكراه لانه عبارة عن جل الغير على ما يرده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في
 محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد في الاسلام رحمه الله لذلك مثالين لان تبديل
 محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا أكرهه محرم محرما على قتل صيد فقتله
 يقتصر على الفاعل لان الحامل انما أكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم
 الجنابة على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن أكراهما كراهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار
 على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من
 الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصر على الفاعل وأما
 الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد با كراهه الغير عليه كافي الدلالة عليه او الاشارة
 اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجنابة على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام
 نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فبا كراهه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز
 الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات
 الفعل كما اذا أكرهه الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل
 الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك
 الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل مقتما للعقد حتى
 ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسد الانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين
 المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث
 انه جنابة ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر أحد على الجنابة على احرام الغير ولا على
 تملك مال الغير وتمام تصرفه وما ذكره غير الاسلام رحمه الله تعالى من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجنابة
 معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة
 لا يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة
 السيف والطرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجنابة وتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والافعال منها ما لا يحتمل
 ذلك (أي كون الفاعل آلة
 للحامل) كالاكل والشرب
 والزنا فيقتصر على الفاعل
 ومنها ما يحتمل فان لزم من
 جعله آلة لتبديل محل الجنابة
 فيقتصر عليه أيضا لان في
 تبديل المحل مخالفة الحامل
 وفيها بطلان الاكراه كما كراه
 المحرم على قتل الصيد لانه
 انما جعله على الجنابة على
 احرامه ولو جعل آلة يصير
 المحل احرام الحامل وكما كراه
 على البيع والتسليم فالتسليم
 يقتصر عليه لانه أكرهه
 على تسليم المبيع ولو جعل
 آلة يصير تسليم المغصوب
 ويتبدل ذات الفعل ايضا
 فان البيع حينئذ يصير غصبا

يحتمله) فالخاصل ان
الاعتناق تصرف قولي لكنه
اتلاف في المعنى الاول لم
يجعل آلة فيعتق على
الفاعل وفي المعنى الثاني
وهو الاتلاف يجعل آلة
فيضمن الحامل فهذا معنى
قوله (لكن الاتلاف فعل
يحتمله فينتقل الى الحامل
فيضمن ويكون الولاء
للفاعل) لأنه من حيث انه
اعتناق يقتصر على الفاعل
(وان لم يلزم منه التبديل)
أي وان لم يلزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية
(يجعل آلة كاتلاف المال
والنفس فيصير كانه ضربه
عليه وأتلفه فيخرج
الفاعل من البين فيضاف
الى الحامل ابتداء فوجب
الجناية عليه فقط) أي على
الحامل فان كان عمدا يقتص
هو فقط (لكن في الأثم
لا يمكن جعله آلة لأنه
أكرهه بالجناية على دينه
ولو جعل آلة لتبديل محل
الجناية فيأثم كل منهما
والجرامات أنواع حرة
لا تسقط بالاكره ولا تدخلها
الرخصة كالقتل والجرح
والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما في ذلك
سواء) أي القاتل والمقتول
واذا كانا سواء لا يحتمل
للفاعل قتل غيره ليخلص

(قوله والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك) يعني أن من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما الى
الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا أكره الغير على اعتناق عبده فالاعتناق من حيث انه
قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك
ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الأقوال
فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لأنه بالاعتناق وهو
مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغيره من وجوب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم
لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه) هذا هو القسم الثاني وهو الذي
لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل
ابتداء لا تقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو أكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفرجه الله تعالى القصاص على الفاعل لأنه قتله لا حياء
نفسه عمدا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث
سنين لان القصاص إنما هو بمباشرة جنابة تامة وقد عرفت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الأثم في حق
الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان محبوب على حب الحياة
فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف
الفعل الى الحامل وأما في حق الأثم فالفاعل لا يصلح آلة لأنه لا يمكن لاحد أن يجني على دين غيره ويكتسب
الأثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور الشك بلسان الغير ولو فرض ضناه آلة يلزم
تبديل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأثم الفاعل بذلك فينتفى الاكره واذا لم
يمكن جعله آلة لزم نسبة الأثم الى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقد صدقته نفس محترمة وأما الفاعل
فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وإشاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا
الكلام تصرح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل
آلة ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعترف
الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمت أنواع) ما مر كان حكم الأفعال المكروه عليها في انها بمن
تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكره على الأفعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند
الاختيار في انه يكون حراما أو مباحا أو مخصصا بغير حرمت امان تحتمل السقوط أولا والثاني امان أن تحتمل
الرخصة أولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع
يحتمل الرخصة فقط والثالث امان أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى امان أن
تحتمل السقوط أولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة
لأنه الزاني حقيقته وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناهما من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده) اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها وبالنسبة الى الغير فليس
حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يده فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع
يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان أنما كما في الاكره على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه
في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما الخاق الاطراف بالاموال فأنما هو في حق
صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفوس الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك (قوله

(والزنا قتل) اما من جهة أن من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لجزاها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج بما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد (قوله والا كراه الملبجى يبيحها) أي يبيح المحرمات حرمة تحت حمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضرار بمعنى انه لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والا كراه الملبجى بخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضرار وان اختص الاضرار بالخمصة ثبتت بالا كراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فوا امتنع المكروه عن كل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الا كراه الغير الملبجى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالا كراه الغير الملبجى لا يحيد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهي حرمة لا تحقل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للعباد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالإيمان أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فلا كراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان ا كراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الإيمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الآن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان بقوله تعالى الامن أكره وقابه مطمئن بالإيمان والا كراه على ترك الصلاة ا كراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجسلة بالأعداء وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعني اذا أكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الا كراه الملبجى ولا يرخص في غير الملبجى لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا محتمل السقوط نظر فالاولى أن يرد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم أن حرمة من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي أي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الإيمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هي الصلاة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق أن العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة (قوله ويحدهو) أي يحيد الرجل المكروه على الزنا ا كراهه غير ملبجى لان الا كراه الملبجى لا يكون رخصة في حقه كافي حق المرأة حتى يكون غير الملبجى شبهة رخصة نعم لا يحيد الرجل في الا كراه الملبجى استحسانا لان الحد لا يجوز ولا حاجة اليه عند الا كراه لانه كان منزجا الى حين خوف فوات النفس أو العضو فالإقدام عليه رفع لتلك لاقضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطوعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال (قوله واما في حقوق العباد) عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كذا كفي حرمة اجراء كلمة الكفر ان الإيمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعني حرمة اتلاف

(وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالا كراه الملبجى يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حيل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع أثم لا غير الملبجى) أي لا يبيحها غير الملبجى لعدم الضرورة (وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما من حق الله التي لا تحتمل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفر فان الإيمان لا يحتمل السقوط أبدا واما في حقوقه تعالى التي تحتمل السقوط في الجسلة كالعبادات فيرخص بالملبجى وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه أي اذا أكرهت المرأة على الزنا بالملبجى رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الا كراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب (ولما رخص زناها بالملبجى لا تحيد بغير الملبجى للشبهة ويحدهو) أي اذا أكرهت المرأة على الزنا بالملبجى يكون

مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو أكره على اتلاف مال المسلم
اكرهاه ملحقا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ر بما يجعله صاحبه صيانة
لنفس الغير أو طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالا كراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه
لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل
نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لم يكن في معنى العبادات
من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا كان
شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تختمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في
حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى ان حكم هذا القسم
حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تختمل
السقوط وحرمة تختملها لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين
السابقين انما هو صفة الحقوق لصفة الحرمة نفسها وذلك كالإيمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط أصلا
لكن نفس الصلاة تختمل السقوط في الجلة بالا عذار بخلاف الإيمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب
على من أكرهه غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال
وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الا كراه على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل الى نفس
الحامل ويجعل الفاعل آله الآن في ذكره ههنا نصر يحا بالقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة
عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتساع الهوى ووقفنا الله تعالى بلطفه العميم لسأول المطر يقي الهدى
انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين
من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة أحسن الله تعالى العقبي في اختتامها وأجرى الخيرات
فيما بقي من شهورها وأيامها فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جعت من الفرائد ورقم
ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظمأ الهواجر واقتحمت له موارد السهر في
ظلم الدايجر وودعت في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح بحمد القوم السرى والحمد لله على
نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام

حكم أخويه) أي في أنه
يرخص بالملجئ وان صبر
صار شهيدا والمراد باخويه
حرمة لا تختمل السقوط
وحرمة تختمل السقوط لكنها
لم تسقط وهما حق الله تعالى
(ويجب الضمان لوجود
العصمة) والله ولي العصمة
والتوفيق ويبيده أزمة
التحقيق تم

يقول راجي غفران المساوي رئيس لجنة التصحيح بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

محمد الزهري الغمراوي

الحمد لله الذي جعل لدينه القويم أصولا مستنيرة وشيئا دعائمه بقواطع الحجج التي بتنقيحها تكون العيون
قريبة والصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل بتوضيح مرضاة الله والتلويح الى الاسرار التي في طي رضاء
وعلى آله وذوي الهداية وأصحابه البالغين من الكمال النهاية ما بعد فقد تم بحمد الله تعالى طبع شرح التلويح
للعلامة سعد الدين التفتازاني على شرح التوضيح لمثن التنقيح للإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود

البخاري في أصول الفقه وقد جعل التوضيح مع التنقيح بالهامش وهو كتاب شهرته تغني عن
التنويه بشانه وعلوصيته يكتفي الليب عن الاسترسال في بيانه وقد بذلنا غاية الجهد في

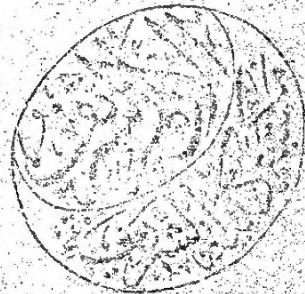
تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ حتى أضاعت أشعته من مصايحه

وذلك بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

في شهر صفر من سنة ١٣٢٧ هـ

على صاحبها أفضل الصلاة

وآتم التحية آمين



صحيفة	صحيفة	صحيفة
٢	الركن الثاني في السنة	٣٩
٣	فصل في اتصال الخبر	٤١
٤	التواتر يوجب علم اليقين	٤٢
٦	المشهور يوجب علم طمأنينة	٤٥
٧	خبر الواحد يوجب غلبة الظن	٤٦
٨	فصل في الراوى	٤٧
١٠	فصل شرائط الراوى أربعة	٤٨
١٢	فصل في انقطاع الحديث	٥١
١٣	انقطاع الباطن	٥٢
١٤	فصل في محل الخبر	٥٣
١٥	فصل في كيفية السماع والضبط	٥٦
١٦	والتبليغ والعزيمة والرخصة	٥٧
١٧	فصل في الطعن	٥٨
١٨	فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام	٥٩
١٩	فصل في الوحي	٦٠
٢٠	فصل في شرائط من قبلنا	٦١
٢١	فصل في تقليد الصحابي	٦٢
٢٢	باب البيان	٦٣
٢٣	بيان تبديل بيان تغيير بيان	٦٤
٢٤	تفسير بيان تقرير	٦٥
٢٥	فصل في الاستثناء	٦٦
٢٦	مستلة شرط الاستثناء	٦٧
٢٧	مستلة الاستثناء متصل ومنقطع	٦٨
٢٨	مستلة الاستثناء المستغرق باطل	٦٩
٢٩	مستلة اذا تعقيب الاستثناء الجمل	٧٠
٣٠	المعطوفة	٧١
٣١	فصل في بيان التبديل وهو النسخ	٧٢
٣٢	بيان الناسخ	٧٣
٣٣	مستلة يجوز أن يكون الناسخ	٧٤
٣٤	أشق عندنا	٧٥
٣٥	مستلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد	٧٦
٣٦	اختلفوا ان الزيادة على النص	٧٧
٣٧	نسخ أم لا	٧٨
٣٨	فصل الانواع الاربعة لبيان	٧٩
٣٩	الضرورة	٨٠
٤٠	الركن الثالث في الاجماع وفيه	٨١
٤١	خمس امور	٨٢
٤٢	الامر الاول في ركن الاجماع	٨٣
٤٣	اذا اختلفت الصحابة في قولين	٨٤
٤٤	الاختلاف في عدة حامل توفي	٨٥
٤٥	عنها زوجها	٨٦
٤٦	الاختلاف في نسخ النكاح	٨٧
٤٧	بالعيوب الخمسة	٨٨
٤٨	الامر الثاني في أهلية من ينعقد	٨٩
٤٩	الاجماع به	٩٠
٥٠	الاجماع على نوعين	٩١
٥١	خص بعض الناس الاجماع بالصحابة	٩٢
٥٢	الامر الثالث في شرط الاجماع	٩٣
٥٣	مستلة شرط الاجماع عند البعض	٩٤
٥٤	الضلال اما أن يكون بالنظر الى	٩٥
٥٥	الدليل واما أن يكون بالنظر الى	٩٦
٥٦	الحكم	٩٧
٥٧	الامر الرابع في حكم الاجماع	٩٨
٥٨	الحكمة والعفة والشجاعة	٩٩
٥٩	والعدالة	١٠٠
٦٠	الامر الخامس سند الاجماع	١٠١
٦١	الركن الرابع في القياس	١٠٢
٦٢	القياس يفيد غلبة الظن	١٠٣
٦٣	فصل في شرائطه الاربع	١٠٤
٦٤	فصل في العلة	١٠٥
٦٥	الاختلاف في تعريف العلة	١٠٦
٦٦	البحث الاول الاصل في النصوص	١٠٧
٦٧	عدم التعليل	١٠٨
٦٨	البحث الثاني يجوز أن تكون العلة	١٠٩
٦٩	وصفا لازما	١١٠
٧٠	مستلة لا يجوز التعليل بالعلة	١١١
٧١	القاصرة عندنا	١١٢
٧٢	مستلة لا يجوز التعليل بعلة اختلف	١١٣
٧٣	في وجودها	١١٤
٧٤	مستلة لا يجوز التعليل بوصف يقع	١١٥
٧٥	به الفرق	١١٦
٧٦	البحث الثالث تعرف العلة بامور	١١٧
٧٧	الامر الاول النص اما صريح	١١٨
٧٨	الامر الثاني في الاجماع	١١٩
٧٩	الامر الثالث المناسبة	١٢٠
٨٠	المناسب ينقسم الى مؤثر	١٢١
٨١	وملائم وغريب ومرسل	١٢٢
٨٢	فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة	١٢٣
٨٣	فصل القياس جلي وخفي	١٢٤
٨٤	الاستحسان	١٢٥
٨٥	القياس الجلي قسمان	١٢٦
٨٦	كل واحد من القياس	١٢٧
٨٧	والاستحسان ينقسمان الى ضعيف	١٢٨
٨٨	الاثر وقوي	١٢٩
٨٩	فصل في دفع العلل المؤثرة	١٣٠
٩٠	منه النقص	١٣١
٩١	رفع النقص باربع طرق الاول	١٣٢
٩٢	الاول منع وجود العلة	١٣٣
٩٣	الثاني منع معنى العلة	١٣٤
٩٤	الثالث هو الدفع بالحكم	١٣٥
٩٥	الرابع الدفع بالعرض	١٣٦
٩٦	من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع	١٣٧
٩٧	منه عدم العلة	١٣٨
٩٨	منه الفرق بين الاصل والفرع	١٣٩
٩٩	منه الممانعة	١٤٠
١٠٠	منه المعارضة	١٤١

صحيفة	صحيفة	صحيفة
٩٤ فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات	١٢٦ القسم الثاني من الحكم	١٥٩ معاومات النفس اما لا يتعلق بها العمل
٩٥ الاول القول بموجب العلة	الحرام لعينه والحرام لغيره	١٦٠ الصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايما
٩٦ الثاني الممانعة	١٢٨ المسمى بالرخصة والعزيمة	١٦١ فصل الاهلية ضربان الاول اهلية وجوب
٩٦ الثالث فساد الوضع	١٣٠ الركن	الثاني اهلية اداء
١٠٠ فصل في الانتقال من كلام الخ	١٣١ العلة	١٦٧ فصل في الامور المعترضة على الاهلية
١٠١ فصل في الحجج الفاسدة	١٣٥ ماله شبه العلة	منها الجنون
١٠٢ باب المعارضة والترجيح	١٣٧ العلة معنى فقط	١٦٨ منها الصغر
١١٠ فصل ما يقع به الترجيح	العلة حكما	منها العتة وحكمه
الامور التي ذكرت في ترجيح	السبب	١٦٩ منها النسيان
القياس	١٤١ الكل من الاحكام سببا ظاهرا	منها النوم
الاول قوة الاثر	١٤٥ الشرط المحض	منها الانغماء
١١٢ الثاني قوة ثباته	الشرط في حكم العلة	١٧٠ منها الرق
١١٣ الثالث كثرة الاصول	١٤٧ الشرط في حكم السبب	١٧٦ منها الحيض والنفاس
١١٤ الرابع العكس	١٤٨ الشرط اسم الاحكام	١٧٧ منها المرض
مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح	العلامة	منها الموت
١١٥ فصل ومن التراجيح الفاسدة	١٥٠ باب المحكوم به	القياس في الوصية البطلان
مسئلة الترجيح بكثرة الدليل	١٥١ المحكوم به اما حقوق الله أو	١٨٠ العوارض المكتسبة اما في نفسه واما من غيره
١١٧ باب الاجتهاد	حقوق العباد أو ما جعلا فيه	الجهل اما جهل لا يصلح عذرا
١٢١ القسم الثاني من الكتاب في الحكم	اما حقوق الله فثمانية	الجهل الذي يصلح شبهة
١٢٢ باب في الحكم وهو قسمان	عبادات خالصة كالايما	١٨٥ منها السكر
القسم الاول اما أن يكون صفة	وفروعه	١٨٧ منها الهزل
الفعل المكلف أو اثره	١٥٢ عبادات فيها مؤنة	١٩١ منها السفه
الفعل المسمى بالصحة والفساد	مؤنة فيها عقوبة	١٩٣ منها السفر
١٢٣ الفعل الذي هو فرض واجب ونقل ومنسوب ومكروه وحرام ومباح	مؤنة فيها عبادة	١٩٤ أحكام السفر
١٢٤ اطلاق الواجب على المعنى الاعم	حق قائم بنفسه	١٩٥ منها الخطأ
السنة نوعان سنة الهدي وسنة الزوائد	عقوبات كاملة	١٩٧ الا كراهه اما ملجئ واما غير ملجئ
١٢٥ المكروه نوعان كراهة تنزيه وكراهة تحريم	عقوبات قاصرة	٢٠٠ الحرمات على أنواع
	حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة	
	١٥٤ حقوق العباد	
	١٥٥ ما اجتماعه	
	١٥٦ باب المحكوم عليه	
	تعريف العقل	